РЕНЕ ГЕНОН

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ СОГЛАСНО ВЕДАНТЕ

ВОСТОЧНАЯ МЕТАФИЗИКА



Annotation

Вниманию читателя предлагается издание, включающее две работы выдающегося французского мыслителя, знатока восточных культур, эзотерических и мистических учений Рене Генона (1886–1951), впервые вышедшие в свет в 1925 году: "Человек и его осуществление согласно Веданте" и "Восточная метафизика".

Ценность работ Генона заключается в широте освещения тем и духовных традиций. Он старается не столько противопоставить различные духовные учения и школы, сколько найти общее основание, объединяющее Веды и Библию, Упанишады и античную мудрость, санкхью и даосизм.

Читатель, интересующийся древними культурами и сокровенными знаниями, получит истинное наслаждение от строгих интеллектуально-духовных размышлений "каирского отшельника", позволяющих приблизиться к истине в том виде, в каком ее понимали посвященные адепты Востока и Запада.

Рене Генон
Человек и его осуществление согласно Веданте

Человек и его осуществление согласно Веданте

ПРЕДИСЛОВИЕ

В наших предшествующих работах мы уже не раз говорили о своем намерении представить серию исследований, в которых мы могли бы, в зависимости от конкретного случая, либо прямо изложить некоторые аспекты метафизических доктрин Востока, либо адаптировать эти же самые доктрины тем способом, который нам покажется наиболее внятным и эффективным, но всегда сохраняя строгую верность их духу. Данная работа является первым из этих исследований: здесь за исходную и основную точку зрения мы принимаем точку зрения индуистских доктрин (по причинам, на которые нам уже случалось указать); в особенности же — точку зрения Веданты, которая является самой чистой метафизической ветвью этих доктрин. Но следует ясно понимать, что это нам вовсе не помешает осуществлять — всякий раз, когда это будет необходимо — сближения и сравнения с другими теориями, каково бы ни было их происхождение. И что, конкретнее, мы будем также обращаться к учениям других ортодоксальных ветвей индуистской доктрины — в той мере, в какой они могут, по некоторым пунктам, уточнить или дополнить положения Веданты. И укорять нас таким способом действия можно тем менее, что наши намерения вовсе не тождественны намерениям историка: мы еще раз в этой связи подчеркиваем что хотим осуществить работу понимания, а не эрудиции и что нас интересует исключительно истинность идей. Следовательно, если мы сочли уместным здесь давать точные ссылки, то это по соображениям, которые отнюдь не имеют ничего общего со специфическими заботами ориенталистов: тем самым мы лишь хотели показать, что мы ничего не выдумываем, что излагаемые нами идеи действительно имеют традиционное происхождение, и в то же время дать тем, кто способен им воспользоваться, метод ориентации в текстах, в которых они могли бы найти дополнительные указания. Ибо само собой разумеется, что мы не претендуем на абсолютно полное изложение Веданты — хотя

бы даже одного конкретного положения доктрины.

Что же до того, чтобы представить изложение совокупного целого, то это вещь и вовсе невозможная: это был бы либо нескончаемый труд, либо следовало бы осуществить синтез столь плотный, что он стал бы абсолютно непонятен для людей западного умственного склада. Кроме того, в работе такого рода было бы очень трудно избежать хотя бы внешней систематизации, что несовместимо с самыми существенными чертами метафизических доктрин; несомненно, это была бы лишь видимость, но, тем не менее, они неизбежно оказались бы причиной чрезвычайно серьезных ошибок, тем более что люди Запада, в силу своих умственных привычек, слишком склонны видеть «системы» даже там, где их вовсе не может быть. Очень важно не давать ни малейшего повода к этим неоправданным уподоблениям, к которым так склонны ориенталисты; и лучше бы воздержаться от изложения доктрины, нежели способствовать ее искажению — хотя бы даже просто по оплошности. Но, к счастью, существует способ избежать того недоразумения, которое мы только что обозначили: это не касаться, в одном и том же изложении, более одного положения или одного более или менее определенного аспекта доктрины — с тем, чтобы затем приняться за другие положения, которые должны стать предметом других исследований. Впрочем, эти исследования не рискуют когда-либо стать тем, что эрудиты и «специалисты» именуют «монографиями», потому что фундаментальные принципы в них никогда не будут утеряны из виду, и даже второстепенные моменты в них должны выглядеть всего лишь непосредственными или опосредованными проявлениями этих принципов, от которых производно все остальное. В общем метафизическом порядке, который соотносится с областью Универсального, не может оставаться никакого места для «специализации».

Теперь должно быть понятно, почему в качестве конкретного объекта данного исследования мы берем только то, что касается природы и строения человеческого существа. Чтобы сделать понятнее то, что мы имеем о них сказать, мы должны будем

неизбежно затронуть и другие пункты, которые, на первый взгляд, кажутся не имеющими отношения к данному вопросу; но мы постоянно будем рассматривать их в связи с последним. Принципы заключают в себе значение, которое бесконечно превосходит всякое их конкретное претворение в жизнь; и, тем не менее, вполне закономерно излагать их в той мере, в какой это возможно в связи с тем или иным их конкретным претворением, и такая процедура даже обладает многочисленными преимуществами. С другой стороны, только будучи соотнесен с принципами, любой вопрос — каков бы он ни был — получает метафизическое истолкование; и этого никогда не следует забывать, если мы хотим заниматься истинной метафизикой, а не «псевдометафизикой», наподобие современных философов.

Если мы задались целью прежде всего рассмотреть вопросы, связанные с человеческим существом, то это не потому, чтобы они имели исключительное значение с точки зрения чисто метафизической, ибо, поскольку эта точка зрения по сути своей свободна от всяких привходящих обусловленностей, случай человека никогда не представляется с нее как особенный и привилегированный. Но мы начинаем с них потому, что эти вопросы уже ставились в ходе наших предыдущих исследований, которые в этой связи нуждались в дополнении, каковое и будет сделано в данной работе. Порядок, в котором мы будем представлять последующие работы, будет равным образом зависеть от обстоятельств и будет, в огромной мере, определяться соображениями уместности; мы считаем уместным сказать это теперь же, дабы ни у кого не явилось искушения усмотреть здесь некую разновидность иерархического порядка — будь то значимость вопросов или их взаимозависимость. Это значило бы приписать нам намерения, которых у нас вовсе нет, но мы слишком хорошо знаем, как легко совершаются такие ошибки; вот почему мы стремимся их предупредить всякий раз, как это оказывается в нашей власти.

Существует еще один пункт, слишком важный для того, чтобы мы обошли его молчанием в этих предварительных заметках, пункт,

по которому, казалось нам, мы достаточно объяснились ранее; но мы заметили, что не все поняли его, и, стало быть, к нему нужно обратиться вновь. Этот пункт таков: подлинное знание, о котором одном мы и говорим, имеет очень мало связи, если вообще имеет ее, с «профаническим» знанием. Обучение, дающее это последнее, ни в малейшей мере и ни малейшим образом не может служить подготовкой, даже приблизительной, к восприятию «священной науки»; а иногда оно даже, напротив, оказывается препятствием, в силу зачастую неисцелимой умственной деформации, которая является самым обычным следствием определенного типа образования. Для доктрин такого рода, как излагаемые нами, изучение, осуществляемое «извне», совершенно бесполезно; речь идет не об истории, как мы уже сказали, и речь не идет тем более о филологии или литературе. Добавим еще — рискуя повториться, с точки зрения иных быть может назойливо, что речь не идет о философии. В действительности все эти дисциплины равным образом являются частями того знания, которое мы определили как «профаническое», или «внешнее» — отнюдь не из пренебрежения, но потому что оно в действительности является лишь таковым. Для нас важна не забота о том, чтобы понравиться кому-либо, мы считаем важным говорить то, что есть, и каждому явлению просто давать то имя и ставить его на то место, которые ему подобают. И это не значит, что если «священная наука» на современном Западе была отвратительно окарикатурена более или менее сознательными самозванцами, то нам следует воздерживаться говорить о ней и делать вид, будто мы ее если не отрицаем, то игнорируем. Напротив, мы громко заявляем, что она не только существует, но что мы только ею и намерены заниматься. Те, кто захочет обратиться к сказанному нами в других местах об экстравагантностях оккультистов и теософов, тотчас же поймут, что это нечто иное и что эти люди и сами в наших глазах могут быть только «профанами», и даже «профанами», которые усугубляют свой случай, пытаясь выдать себя за тех, кем они вовсе не являются; и это одна из главных причин, по которым мы считаем необходимым показать бессодержательность их

так называемых доктрин всякий раз, как нам предоставляется случай к этому.

Из того, что мы сказали выше, должно быть ясно, что доктрины, о которых мы намереваемся говорить, по самой своей природе противятся всякой попытке «вульгаризации»; было бы смешно стремиться «сделать достоянием всех», как часто говорят в наше время, концепции, которые могут быть предназначены лишь для элиты. Пытаться сделать это — самый верный способ деформировать их. Мы уже объясняли в других местах, что мы подразумеваем под интеллектуальной элитой, какова будет ее роль, если однажды она конституируется на Западе, и необходимо подлинное и глубокое изучение восточных доктрин, чтобы обеспечить ее формирование. Именно в перспективе этой работы, результаты которой, несомненно, скажутся лишь через большой промежуток времени, мы считаем своим долгом изложить некоторые идеи для тех, кто способен усвоить их, изложить, никогда не подвергая их тем модификациям и тем упрощениям, которые позволяют себе «вульгаризаторы» и которые прямо противоречили бы той цели, что мы перед собой ставим. В самом деле, это не доктрине следует принижаться и заужаться по мерке понимания профана. Это те, кто на такое способен, должны восходить до понимания доктрины в ее целостной чистоте, и только таким образом может формироваться подлинная интеллектуальная элита. Среди тех, кто получает одно и то же образование, каждый воспринимает и усваивает его более или менее полно, более или менее глубоко, в зависимости от своих собственных интеллектуальных возможностей. И таким образом совершенно естественно осуществляется селекция, без которой не могло бы быть подлинной иерархии. Мы уже говорили об этих вещах, но необходимо было напомнить о них прежде, чем переходить к собственно изложению доктрины. И настойчиво повторять их тем менее бесполезно, чем более они чужды современной западной ментальности.

Глава I. ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ О ВЕДАНТЕ

В противоположность представлениям, особенно распространенным среди ориенталистов, Веданта не является ни философией, ни религией, ни чем-либо еще, что в той или иной мере соотносилось бы с ними. Одной из самых серьезных ошибок является стремление рассматривать эту доктрину под подобным углом зрения, ибо это значит заранее приговорить себя к тому, чтобы ничего в ней не понять. В действительности это значит выказать свою полную чуждость подлинной природе восточной мысли, модусы которой совсем иные, нежели таковые западной мысли, и не позволяют замкнуть себя в те же рамки. Мы уже объясняли в предыдущей работе, что религия — если за этим словом хотят сохранить его собственный смысл — есть явление исключительно западное; невозможно прилагать это же понятие к восточным доктринам, не расширив, его значение до такой степени, что становится невозможно дать его более или менее точное определение. Что же до философии, она также есть исключительно западный способ видения и гораздо более внешний, нежели религия, а следовательно, еще более далекий от того, о чем в данный момент идет речь. Это, как мы уже сказали выше, исключительно «профаническая»[1] разновидность знания, даже тогда, когда оно не является чисто иллюзорным; и — особенно когда мы видим, чем является философия в наше время — мы не можем удержаться от мысли, что ее отсутствие в какой-либо цивилизации вовсе не повод для сожаления. В одной недавно вышедшей книге некий ориенталист утверждал, что «философия повсюду есть философия», а это отворяет двери самым разнообразным уподоблениям и приравниваниям, включая даже те, против которых он и сам вполне справедливо протестовал в других работах. Мы же оспариваем именно тот тезис, будто повсюду есть философия; и мы отказываемся принимать за «универсальную мысль», по выражению того же автора, то, что в действительности является лишь одной

модальностью крайне специфической мысли. Другой историк восточных доктрин, вполне признавая в принципе недостаточность и неточность западных этикеток, которые стремятся наклеивать на последние, заявлял, что, тем не менее, он не видит никакой возможности обойтись без них, и так же широко пользовался ими, как и любой из его предшественников. Это показалось нам тем более удивительным, что — в той мере, в какой это касается нас — мы никогда не испытывали никакой нужды в обращении к этой философской терминологии, которая — даже если бы она не применялась так некстати, как это обычно имеет место — все равно оставалось бы непригодной, будучи достаточно отталкивающей и бесполезно усложненной. Но мы не хотим здесь вдаваться в дискуссии, к которым все это могло бы привести; на этих примерах мы лишь стремились показать, сколь трудно иным выйти из «классических» рамок, в которые изначально замкнуло их мысль западное воспитание.

Возвращаясь к Веданте (Vedanta[2]), повторим, что в действительности в ней нужно видеть чисто метафизическую доктрину, открытую к поистине безграничным возможностям познания; и как таковая, она никоим образом не могла бы вместиться в более или менее узкие рамки какой-либо системы. Следовательно, в этом отношении — даже не вдаваясь слишком далеко — мы можем видеть глубокое и непреодолимое различие, принципиальное отличие от всего того, что европейцы обозначают именем «философия». В самом деле, откровенная амбициозность всех философских концепций, особенно у современных философов, которые доводят до крайности индивидуалистическую тенденцию, и поиск оригинальности любой ценой, являющийся ее следствием, приводят именно к конституированию определенных, законченных систем, т. е. систем, по сути своей относительных и ограниченных со всех сторон. В сущности, система есть не что иное, как замкнутая концепция, границы которой — более или менее узкие — естественно, определяются «умственным горизонтом» ее автора.

Однако любая систематизация абсолютно невозможна для чистой метафизики, по отношению к которой все индивидуальное попросту не существует и которая полностью свободна от всякой относительности, от всех приходящих обстоятельств — философских или иных; и это необходимо должно быть так, потому что метафизика по сути своей есть познание Универсального, а такое познание не могло бы позволить замкнуть себя в какую угодно формулу, сколь бы удобопонятной она ни была.

Разнообразные метафизические и космологические концепции Индии не являются, строго говоря, различными доктринами, но представляют собою варианты развития, — сделанные с разных точек зрения и в разных направлениях, но отнюдь не несовместимые между собой, — одной единственной доктрины. Впрочем, санскритское слово даршана (darshana), которое обозначает каждую из этих концепций, значит именно «зрение» или «точка зрения»; ибо глагольный корень дриш (drish), от которого оно производно, своим основным значением имеет «видеть». Оно никак не может значить «система», и если ориенталисты придают ему такой оттенок, то это лишь вследствие тех западных привычек, которые ежеминутно влекут их к ложным уподоблениям; повсюду видя лишь философию, они, естественно, также повсюду видят и системы.

Единственная доктрина, о которой мы только что упомянули, это Веды, т. е. священная и традиционная Наука в высшем смысле, ибо именно таков смысл этого термина:[3] это принцип и общее основание всех более или менее вторичных и производных ветвей — каковыми являются эти различные концепции, в которых иные безосновательно усмотрели столько соперничающих и противоположных систем. В действительности эти концепции, коль скоро они находятся в согласии с их основополагающим принципом, очевидно, не могут противоречить друг другу, но, напротив, друг друга дополняют и взаимопоясняют; в этом утверждении не следует видеть выражение «синкретизма» — более или менее искусственного и запоздалого, ибо доктрина вся целиком должна

рассматриваться как содержащаяся в синтезированном виде в Ведах, и это изначально так. Традиция в своей целостности образует в совершенстве слитную целокупность, — но «слитная» не означает «системная». И поскольку все заключенные в ней точки зрения могут рассматриваться и одновременно, и последовательно, не представляет подлинного интереса исследование исторического порядка, в котором они могли развиваться и формироваться — даже если предположить, что бытование устной передачи, которая могла происходить в течение периода неопределенной длительности, не делает абсолютно иллюзорным ответ, который мог бы быть получен на этот вопрос. Если изложение может, в зависимости от эпохи, до какой-то степени менять свою внешнюю форму, дабы примениться к обстоятельствам, тем не менее верно, что суть остается строго неизменной и что эти внешние модификации не касаются существа доктрины и никак не воздействуют на него.

Соответствие концепции любого порядка фундаментальному принципу традиции есть необходимое и достаточное условие ее ортодоксальности, которую ни в коем случае не следует понимать в смысле религиозном. На этом пункте следует настаивать особо, дабы избежать всяких ошибок интерпретации, потому что на Западе речь никогда не идет об ортодоксии иначе, как с религиозной точки зрения. Что же касается метафизики и всего, что из нее более или менее непосредственно следует, гетеродоксия концепции есть, собственно, не что иное, как ее ложность, результат ее несоответствия сущностным принципам. Поскольку же последние заключены в Ведах, то отсюда следует, что критерием ортодоксии является соответствие Ведам. Стало быть, гетеродоксия начинается там, где возникает противоречие, сознательное или бессознательное, Ведам; она есть отклонение, более или менее глубокое повреждение доктрины, отклонение, которое, впрочем, как правило возникает лишь в достаточно ограниченных школах и которое может касаться лишь частностей, иногда очень второстепенных, тем более что мощь, присущая традиции ограничивает масштаб и вес индивидуальных ошибок, устраняет те, которые выходят за определенные границы и,

во всяком случае, препятствует их распространению и приобретению ими подлинного авторитета. Там же, где частично гетеродоксальная школа в какой-то мере стала представительницей даршаны, как атомистическая школа для Вайшешики (Vaisheshika), это никоим образом не посягает на законность этой даршаны самой по себе, и достаточно свести ее к тому, что является действительно существенным, чтобы остаться в ортодоксии. В этом отношении лучше всего процитировать, в качестве всеобще-значимого указания, этот вот отрывок из Санкхья-Правахана-Бхашьи (Sankhya-Pravachana-Bhashya) Виджняны-Бхикшу (Vijnana-Bhikshu): «В доктрине Канады (Вайшешике) и в Санкхье (Капилы) часть, которая противоречит Ведам, должна быть отброшена теми, которые строго примыкают к ортодоксальной традиции; в доктринах Джамини и Вьясы (двух Миманс — Mimansas) нет ничего, что не согласуется с Писаниями, (рассматриваемыми как основа этой традиции).

Наименование Миманса (Mimansa), производное от глагольного корня манн (man), «думать», в итеративной форме обозначает размышляющее изучение Священной Науки: это интеллектуальный плод медитации над Ведой. Первая Миманса (Пурва-Миманса — Purva-Mimansa) приписывается Джамини. Но мы должны напомнить в этой связи, что названия, которые даются формулировкам различных даршан, никоим образом не могут соотноситься с конкретными личностями: они применяются символически, для обозначения подлинных «интеллектуальных целостностей» («agregats intellectuels»), в действительности образованных всеми теми, кто предавался одному и тому же изучению на протяжении периода, продолжительность которого не менее неопределенна, чем его начало. Первая Миманса именуется также Карма-Миманса (Karma-Mimansa), или практическая Миманса, т. е. касается действий и, конкретнее, выполнения ритуалов. В действительности слово карма имеет двойной смысл: в общем смысле это действие во всех его разновидностях; в смысле специфическом и прикладном это действие ритуальное, такое, каким оно предписано Ведой.

Эта практическая Миманса своей целью имеет, как говорит

комментатор Соманатха (Somanatha) «точным и верным способом определить смысл Писаний», но в особенности в той мере, в какой последние содержат предписания, а не в смысле чистого познания, или джняны (jnana), которое часто противопоставляется карме, что именно соответствует различию двух Миманс.

Вторая Миманса (Уттара-Миманса — Uttara-Mimansa) приписывается Вьясе (Vyasa), т. е. «коллективной целостности», которая упорядочила и окончательно зафиксировала традиционные тексты, составляющие самое Веду; такая атрибуция в высшей степени показательна, так как легко заметить, что речь идет здесь не об историческом или легендарном персонаже, но именно о подлинной «интеллектуальной функции», которую можно было бы назвать функцией вечной (перманентной). Потому что Вьяса считается одним из семи Хирадиживи (Chirajivis), буквально — «наделенных долголетием», существование которых вовсе не ограничивается одной определенной эпохой.[4] Чтобы охарактеризовать вторую Мимансу по отношению к первой, можно рассматривать ее как Мимансу чисто интеллектуального и созерцательного порядка; мы не можем говорить о теоретической Мимансе, симметрично Мимансе практической, потому что такое обозначение повлекло бы за собой двусмысленности. В самом деле, если слово «теория» этимологически и впрямь является синонимом созерцания, то не менее верно и то, что в обыденной речи оно получило значение гораздо более ограниченное. А в доктрине, которая является полной с метафизической точки зрения, теория, понимаемая в этом обычном значении, не довольствуется самой собой, но всегда сопровождается соответствующей «реализацией», которой она, в конечном счете, лишь является необходимым основанием и для которой она и создана, вся целиком как средство достижения цели.

Вторая Миманса, именуемая также Брахма-Миманса (Brahma-Mimansa) — как относящаяся, по сути и непосредственно, к «Божественному знанию» (Брахма-Видья, Brahma-Vidja); именно и

образует, собственно говоря, Веданту, т. е., в соответствии этимологическому значению этого понятия, «цель Вед», основываясь преимущественно, на учении, заключенном в Упанишадах. Это выражение «цель Бед» должно быть понимаемо в двойном смысле окончания и цели;[5] и в самом деле, Упанишады, с одной стороны, являют собой последнюю часть ведических текстов, а с другой — то, чему они учат, является (по крайней мере, насколько это возможно) конечной и высшей целью всей совокупности традиционного знания, освобожденного от всякого более или менее конкретного, частного приложения, варианты которого возможны на разных уровнях. Иными словами, это значит, что с Ведантой мы оказываемся в области чистой метафизики.

Упанишады, образующие интегральную часть Вед, являются даже одним из оснований ортодоксальной традиции, что не помешало некоторым ориенталистам — таким, как Макс Мюллер — заявлять, будто они обнаружили в ней «ростки буддизма», т. е. гетеродоксии, ибо о буддизме он не знал ничего, кроме абсолютно гетеродоксальных форм и интерпретаций. Такое утверждение противоречиво внутренне, и было бы мудрено продвинуться дальше в непонимании сути дела. Никогда не будет лишним повторить, что это именно Упанишады представляют здесь изначальную и фундаментальную традицию и что, следовательно, именно они образуют Веданту даже в самой ее сути. Отсюда следует, что, в случае сомнения относительно интерпретации доктрины, всегда следует обращаться к авторитету Упанишад как последней инстанции. Основные положения Веданты — такие, какими они явно и недвусмысленно следуют из Упанишад, были сведены и обобщены в собрании афоризмов, именуемом Брахма-сутра (Brahma-Sutras) и Шарирака-Миманса (Shariraka-Mimansa);[6] автор этих афоризмов, который именуется Бадараяна (Badardyana) и Кришна-Двайпаяна (Krishna-Dwaipayana), отождествляется с Вьясой. Следует заметить, что Брахмасутра принадлежит к разряду традиционных писаний, именуемых Смрити (Smriti), тогда как Упанишады, равно как и все

другие ведические тексты, образуют часть Шрути (Shruti); стало быть, авторитет Смрити производен от авторитета Шрути, на котором он основывается. Шрути не есть «откровение» в религиозном и западном смысле этого слова, как того желало бы большинство ориенталистов, которые и здесь смешивают самые различные точки зрения; Шрути — плод непосредственного вдохновенного восприятия, так что своим авторитетом она обладает сама по себе. «Шрути, — говорит Шанкарачарья, — служит непосредственной перцепцией (на уровне трансцендентного знания), ибо чтобы быть авторитетной, она непременно независима от всякого авторитета; а Смрити играет аналогичную роль для индукции, потому что она также утверждает свой авторитет на авторитете чего-то другого, нежели она сама.[7] Но дабы не ошибиться относительно значения обозначенной аналогии между трансцендентным и чувственным знанием, необходимо добавить, что она должна, как и всякая подлинная аналогия, применяться в обратном смысле:[8] в то время как индукция поднимается над чувственной перцепцией и позволяет перейти на высшую ступень, так, напротив, прямая перцепця, или духовное зрение на уровне трансцендентного, одна лишь достигает самого высокого, из чего затем надо лишь извлечь различные выводы и варианты приложения.

Можно сказать еще, что различие между Шрути и Смрити, по сути, равняется различию между непосредственной интеллектуальной интуицией и рассудочным знанием; если первая обозначается словом, первичное значение которого — «слышание», то это именно для того, чтобы отметить его интуитивный характер и потому, что звук имеет, согласно космологической индуистской доктрине первостепенное значение среди чувственных воспринимаемых явлений. Что же касается Смрити, то первичное значение этого слова — «память»; в самом деле, память, будучи лишь отражением перцепции, может, в расширительном значении, обозначать все, что обладает чертами рассудочного или дискурсивного, то есть опосредованного знания. И если знание —

как это чаще всего бывает — символизируется светом, то чистая интеллектуальность и память, либо, иначе, способность интуиции и способность дискурса, могут быть олицетворяемы, соответственно, Солнцем и Луной. Эта символика, на которой мы не можем останавливаться здесь подробнее, получила многообразное воплощение.[9]

Брахма-сутра, текст которой крайне лаконичен, послужила предметом многочисленных комментариев; из них наиболее значительные принадлежат Шанкарачарье и Рамануджe. Оба они строго ортодоксальны, так что не надо преувеличивать роль внешних расхождений между ними, расхождений, которые, в сущности, являются скорее простыми различиями адаптации. Верно, что каждая школа естественно склоняется к тому, чтобы утверждать свою точку зрения, как самую достойную внимания, как такую, которая, не исключая других, должна преобладать над ними. Но для вполне беспристрастного решения данного вопроса достаточно исследовать эти точки зрения сами по себе и устанавливать, до какого предела простирается горизонт каждой из них; впрочем, само собой разумеется, что никакая школа не может претендовать на полное и исключительное представительство доктрины. Более чем очевидно, что точка зрения Шанкарачарьи глубже и охватывает более далекий горизонт, чем точка зрения Рамануджи; кстати сказать, это можно предвидеть и заранее, зная, что первый принадлежит шиваистскому направлению, тогда как второй — чистый вишнуист. Странная дискуссия была начата господином Тибо (Thibaut), который перевел на английский оба комментария: он утверждает, что комментарий Рамануджи более верен учению Брахма-сутры, но в то же время признает, что комментарий Шанкарачарьи больше соответствует духу Упанишад. Чтобы принять такое мнение, нужно, очевидно, допустить, что существуют доктринальные различия между Упанишадами и Брахма-сутрой; но если бы это было так, то возобладать должен авторитет Упанишад — как мы только что объяснили, и превосходство Шанкарачарьи, тем самым было бы

утверждено — хотя это вовсе не входило в намерения господина Тибо, для которого вопрос внутренней истинности идей, похоже, вовсе не стоит. В действительности Брахма-сутра, прямо и исключительно основываясь на Упанишадах, никоим образом не может отклоняться от них; только ее краткость, делающая ее несколько темной, когда ее оставляют без всяких комментариев, может извинить тех, кто полагает, будто нашел здесь нечто иное, чем авторизованную и компетентную интерпретацию традиционной доктрины. Таким образом, дискуссия реально беспредметна, и мы можем извлечь из нее лишь констатацию того, что Шанкарачарья более полно выявил и развил заключенное в Упанишадах; его авторитет не может оспариваться теми, кто игнорирует подлинный дух индуистской ортодоксальной традиции и чье мнение, следовательно, не может иметь ни малейшей ценности в наших глазах. Стало быть, это его (Шанкарачарьи. — Прим. перев.) комментарию мы будем следовать, предпочитая его всякому другому.

Чтобы дополнить эти предварительные наблюдения, мы должны еще заметить, хотя мы уже объясняли это в другом месте, — что неточно называть учение Упанишад «эзотерическим брахманизмом». Неверность этого выражения проистекает особенно из того, что слово «эзотеризм» подразумевает сравнение и что его употребление неизбежно предполагает соответствующее существование «экзотеризма»; однако такое разделение неприменимо к случаю, о котором идет речь. Экзотеризм и эзотеризм, рассматриваемые не как две различные и более или менее противоположные доктрины, что было бы совершенно ошибочным подходом, но как два облика одной и той же доктрины, существовали в некоторых школах греческой античности; они также достаточно отчетливо обнаруживаются в исламе; но ничего подобного не существует в более восточных доктринах. Применительно к последним можно говорить лишь о некой разновидности «естественного эзотеризма», который неизбежно существует в каждой доктрине и, в особенности, на уровне метафизическом, где всегда важно сообщать о невыразимом,

что является даже самым существенным; ибо слова и символы не имеют другого назначения, кроме как помочь его постижению, создавая «опоры» для работы, которая может быть лишь строго личной. С этой точки зрения различие экзотеризма и эзотеризма не может быть ничем иным, кроме как различием между «буквой» и «духом»; о нем можно говорить также применительно ко множественности более или менее глубоких смыслов, которые являют традиционные тексты, или, если угодно, Священные писания всех народов. С другой стороны, само собой разумеется, что одно и то же доктринальное учение на разном уровне глубины понимается теми, кто его получает; среди последних, следовательно, есть те, кто, в некотором смысле, проникает в эзотеризм, тогда как другие придерживаются экзотеризма, потому что их умственный горизонт более ограничен. Но не в таком смысле понимают это различие те, кто говорит об «эзотерическом брахманизме». В действительности же в Брахманизме учение, в его целостности, доступно всем тем, кто может считаться интеллектуально «квалифицированным» (адхикари — adhikaris); то есть способным извлечь из него реальную пользу; и если существуют доктрины, предназначенные для элиты, то это потому, что иначе не могло бы и быть там, где учение распределяется по-разному и в зависимости от реальных способностей каждого. Если традиционное обучение вовсе не эзотерично, в собственном смысле этого слова, то оно подлинно «инициатично», и оно глубоко отлично по все его модальностям от «профанического» образования, относительно ценности которого западные люди особенно обольщаются. Мы уже отмечали это, говоря о «Священной науке» и невозможности ее «вульгаризировать».

Отметив эту особенность, отметим и другую: на востоке традиционные доктрины всегда использовали устное обучение в качестве способа регулярной передачи, и это даже в тех случаях, когда они зафиксированы в письменных текстах. Причины к тому очень глубоки, ибо передаче подлежат не только слова — должно быть обеспечено эффективное участие в традиции. В этих условиях не имеют смысла заявления Макса Мюллера и других

ориенталистов, что слово Упанишад[10] обозначает «знание, полученное «сидя у ног наставника»; это обозначение, если бы таков был его смысл, подходило бы без различия ко всем частям Веды; к тому же это толкование, которое никогда не предлагалось и не допускалось ни одним компетентным индуистом. В действительности, название Упанишады означает, что они предназначены разрушать невежество, давая средства приближения к Высшему Знанию. Если речь идет лишь о приближении к нему, то это потому, что оно строго несообщаемо в самом существенном, так что никто не может достичь его иначе, как через самого себя.

Другое выражение, которое кажется нам еще более неудачным, чем выражение «эзотерический брахманизм», это «брахманическая теософия» — оно было употреблено г-ном Ольтрамаром (Oltramare). Впрочем, последний и сам признается, что сформулировал его не без колебаний, потому что оно по видимости «узаконивает притязания западных теософов» выступать от имени Индии, притязания, которые он считает малообоснованными. Верно, что и в самом деле следует избегать всего, могущего повлечь за собой самые досадные смешения; однако существуют и другие основания более серьезные и фундаментальные для того, чтобы не допустить предложенного определения.

Если так называемые теософы, о которых говорит г-н Ольтрамар, невежественны почти во всех индуистских доктринах и позаимствовали из них лишь слова, которые употребляют кстати и некстати, то не более того опираются они и на подлинную теософию, даже западную; и вот почему мы стремимся к тщательному различению «теософии» и «теософствования». Но, оставив теософствование, мы скажем, что никакая индуистская доктрина и даже, шире, никакая восточная доктрина не имеет с теософией столько общих пунктов, чтобы ее можно было называть тем же именем; это прямо следует уже из того, что данное понятие обозначает исключительно концепции мистического, а, стало быть, религиозного и даже специфически христианского происхождения.

Теософия есть явление собственно западное; зачем же стремиться приложить тот же самый термин к доктринам, отнюдь не для которых он создан и которым он подходит не больше, чем этикетки философских систем Запада? Еще раз повторим: речь идет здесь не о религии и, следовательно, вопрос о теософии может стоять не больше, чем вопрос о теологии; впрочем, эти два понятия вначале были почти синонимами, хотя, по причинам чисто историческим, они приобрели весьма различные значения.[11] Нам возразят, что мы сами употребили выше выражение «Божественное Знание», которое, в конечном счете, равносильно первичному значению слов «теософия» и «теология»; это верно, но мы не можем рассматривать эти последние лишь с учетом их этимологии, потому что они принадлежат к разряду тех, применительно к которым стало совершенно невозможным абстрагироваться от изменений смысла, ставших результатом их слишком долгого употребления. Кроме того, мы охотно признаем, что и само это выражение, «Божественное Знание», не вполне адекватно, но в нашем распоряжении нет лучшего для того, чтобы объяснить, о чем идет речь, особенно если учесть непригодность европейских языков для выражения чисто метафизических идей. Впрочем, мы не думаем, будто существуют серьезные препятствия к его употреблению, коль скоро мы предупредили, что ему не следует придавать религиозный оттенок, который оно почти неизбежно получило бы, будучи соотнесено с западными концепциями. Несмотря на это, еще могла бы возникнуть двусмысленность, потому что санскритское понятие, которое с наименьшей неточностью можно было бы перевести словом «Бог», это не Брахма, но Ишвара; однако употребление прилагательных «божественный», даже в обиходной речи, менее строго, более размыто, быть может, и, таким образом, лучше, нежели существительное, от которого оно произведено, поддается осуществляемой нами здесь транспозиции. Но вот что следует усвоить, так это то, что такие понятия, как «теология» и «теософия», даже взятые чисто этимологически и без какого-либо смещения к

религиозной точке зрения, могли бы быть переведены на санскрит только как Ишвара-Видья (Ishwara-Vidya). Напротив, то, что мы приблизительно передаем как «Божественное Знание», когда речь идет о Веданте, это Брахма-Видья (Brahma-Vidya), ибо точка зрения чистой метафизики по самой сути своей предписывает рассмотрение Брахмы, или Высшего Принципа, Ишвара, или «Божественная Личность» которого есть всего лишь одно из его определений в качестве принципа универсальной проявленности (манифестации) и непременно соотносится с этой последней. Рассмотрение Ишвары уже осуществляется, стало быть, с относительной точки зрения: это самая высшая из относительностей, это первое из всех определений, но, тем не менее остается верным, что «оно обладает качеством» (сагуна — saguna) и «осмысляется в различениях» (савишеша — savishesha), тогда как Брахма «пребывает вне качества» (ниргуна — nirguna), «по ту сторону всякого различия» (нирвишеша — nirvishesha), абсолютно безусловен, и что универсальная проявленность есть попросту ничто по сравнению с Его Бесконечностью. Метафизически проявленность не может рассматриваться иначе, как в ее зависимости от Высшего Принципа, и лишь как простая «опора» для того, чтобы подняться до транцендентного Знания; или, иначе, если взглянуть на вещи в обратном направлении, как конкретное претворение принципиальной Истины. В любом случае не следует видеть в том, что соотносится с ней что-либо большее, нежели разновидность «иллюстрации», предназначенной облегчить понимание «непроявленного», которое и есть основной предмет метафизики, и, таким образом, позволить, как мы уже говорили, интерпретируя название Упанишады, — приблизиться как к Знанию, как к таковому.[12]

Глава II. ФУНДАМЕНТАЛЬНОЕ РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ «СВЕРХ-Я» (SOI) И «Я» (MOI)

Чтобы хорошо понять доктрину Веданты в том, что касается человеческого существа, необходимо прежде всего поставить — возможно более четко — вопрос о фундаментальном различии «Сверх-Я», которое есть самый принцип бытия, и индивидуального «Я». Нет нужды подчеркнуто заявлять, что употребление понятия «Сверх-Я» никоим образом не означает общей его интерпретации с некоторыми школами, которые могли употреблять это слово, но которые всегда предъявляли, под покровом чаще всего непонятой восточной терминологии, лишь чисто западные концепции, к тому же в высшей степени фантастичные. И здесь мы имеем в виду не только теософствование, но также и иные псевдовосточные школы, которые полностью извратили Веданту под предлогом адаптации ее к западной ментальности и относительно которых мы уже имели случай высказываться. Злоупотребление словом, по нашему мнению, — недостаточное основание для отказа от пользования им, по крайней мере до тех пор пока не найдено другое, столь же пригодное для выражения того, что хотят выразить, а перед нами не тот случай. Впрочем, если демонстрировать чрезмерную строгость в этом отношении, то, несомненно, дело кончится тем, что в нашем распоряжении окажется слишком мало слов, ибо не существует таких, которые не были бы использованы более или менее превратным образом каким-либо философом. Единственные слова, которых мы намереваемся избегать, — это те, которые были специально созданы для концепций, с которыми излагаемые нами не имеют ничего общего. Таковы, например, обозначения различных типов философских систем; таковы также термины, которые являются достоянием словаря оккультистов и других «нео-спиритуалистов». Но что касается тех, которые этими последними только заимствуются у предшествующих доктрин, где они бесстыдно занимаются плагиатом, ничего в них не понимая, то у них мы

можем, не щепетильничая, забрать эти слова, возвращая им их нормально подобающее значение.

Вместо понятий «Сверх-Я» и «Я» можно употреблять также понятия «личность» и «индивидуальность», с той оговоркой, однако, что «Сверх-Я», как мы поясним это дальше, может быть еще чем-то большим, чем личность. Теософы, которые, кажется, находят удовольствие в запутывании терминологии, берут понятия «личность» и «индивидуальность» в смысле, прямо противоположном тому, который должен присутствовать при правильном их понимании. Именно первую они отождествляют с «Я», а вторую со «Сверх-Я». Напротив, до них — даже и на Западе — всякий раз, когда между этими терминами проводилось какое-нибудь различие, личность всегда рассматривалась как высшая по отношению к индивидуальности; вот почему мы говорим, что именно таково их нормальное соотношение, которое имеет все основания быть сохраненным. В частности, схоластическая философия не игнорировала этого различия, но не похоже, чтобы она вполне осознавала его метафизическое значение и делала отсюда глубокие выводы, подразумеваемые им; впрочем, это случается довольно часто, даже там, где она (философия. — Прим. перев.) являет самое разительное сходство с некоторыми частями восточных доктрин. В любом случае, личность, понимаемая метафизически, не имеет ничего общего с тем, что современные философы так часто называют «человеческой личностью», которая в действительности есть просто-напросто индивидуальность; впрочем, только она, а не личность, и может называться собственно человеческой. В общем и целом, люди Запада, даже такие, кто хочет продвинуться в своих концепциях дальше, чем это делает большинство из них, принимают за личность то, что в действительности есть лишь высшая часть индивидуальности или простое расширительное понимание последней;[13] в этом случае все, что находиться на уровне чистой метафизики, неизбежно остается за пределами их понимания.

«Сверх-Я» есть трансцендентный и перманентный принцип, чье

проявленное бытие, человеческое существо, например, является лишь преходящей и ограниченной модификацией, которая, впрочем, никак не может воздействовать на принцип, как мы подробнее объясним далее. «Сверх-Я» как таковое никогда не бывает и не может быть индивидуализировано, ибо должное всегда рассматриваться в аспекте вечности и неизменности, являющихся необходимыми атрибутами чистого Сущего, оно, очевидно, не поддается никакой партикуляризации, которая заставила бы его быть «иным, нежели оно само». Недвижное по своей собственной природе, оно лишь разворачивает безграничные возможности, которые оно заключает в самом себе, посредством относительного перехода от потенциальности к актуальности, через бесконечное число степеней; и это без какого-либо воздействия на его сущностную неизменность, именно потому, что это развитие является таковым, по правде говоря, лишь в той мере, в какой его рассматривают со стороны проявленности, за пределами которой не может быть и речи о какой-либо последовательности — речь может быть только о совершенной единовременности; так что даже и являющееся виртуальным с определенной точки зрения, тем не менее, оказывается осуществленным в «вечном настоящем». В том, что касается проявленности, можно сказать, что «Сверх-Я» разворачивает свои возможности во всех модальностях реализации, взятых в их бесконечной множественности, модальностях, которые для интегрального Сущего являются таким же множеством различных состояний, лишь одно из которых, подчиненное очень специальным и определяющим его условиям, составляет часть или, скорее, частное определение того существа, которое есть человеческая индивидуальность. Таким образом, «Сверх-Я» есть принцип, посредством которого наличествуют существа; каждое в своей собственной области, все состояния; и это должно распространяться не только на состояния проявленности, о которых мы только что говорили, индивидуальные, как человеческое состояние, или над-индивидуальные, но также — хотя слово «существовать» становится неуместным — и не-проявленные состояния, включающие все

возможности, не поддающиеся никакой манифестации в их изначальной, укорененной в принципе модальности. Но само «Сверх-Я» не существует иначе, как в самом себе, поскольку не имеет и не может иметь, в целостном и неделимом единстве своей внутренней природы, никакого принципа, который был бы внешнем по отношению к нему.[14]

«Сверх-Я», рассматриваемое по отношению к существу так, как мы только что это сделали, и есть собственно личность; правда, можно было ограничить употребление этого термина пониманием «Сверх-Я» как принципа проявленных состояний — по аналогии с тем, как «Божественна личность», Ишвара есть принцип универсальной проявленности (манифестации). Но можно и расширить его по аналогии со «Сверх-Я» как принципом всех состояний существа, проявленных и непроявленных. Эта личность есть непосредственная определенность, изначальная и не раздробленная на частности, принципа, который на санскрите именуется Атман (Atma) или Параматман (Paramatma) и который мы можем, за неимением лучшего термина, обозначить как «Универсальный Дух», но, разумеется, при условии, что мы не будем видеть в таком употреблении слова «дух» ничего, что могло бы напоминать философские западные концепции и, в частности, не будем соотносить его с материей, как это всегда присуще современным людям, которые в этом отношении подвержены, пусть даже бессознательно, влиянию картезианского дуализма.[15] Подлинная метафизика, повторим в этой связи еще раз, пребывает далеко за пределами всех оппозиций, среди которых оппозицию «спиритуализма» и «материализма» можно считать наиболее типичной; она (метафизика. — Прим. перев.) вовсе не должна заниматься более или менее специальными и зачастую совершенно искусственными вопросами, возникающими вследствие подобных оппозиций.

Атман (или Атма — Atma) пронизывает все явления, которые являются как бы его акцидентальными модификациями и которые,

согласно выражению Рамануджи, «в некотором роде образуют его тело» (эти слова следует понимать здесь лишь в смысле чистой аналогии), будь они сверхчувственной или чувственной природы, т. е., согласно западным концепциям, будь они «духовными» или «материальными», ибо это, выражая всего лишь многообразие условий манифестации, не являет никакой разницы с точки зрения безусловного и непроявленного принципа. В действительности же последний — это «Сверх-Я» (таков буквальный перевод слова Параматман) всего, что существует, в каком бы то ни было модусе, и он всегда остается «одним и тем же» на протяжении всей бесконечной множественности Существования (l'Existence), понимаемого в универсальном смысле, равно как и за пределами Существования, т. е. в изначальной непроявленности.

«Сверх-Я», для любого существа, в действительности идентично Атману, поскольку он по самой сути своей находится за пределами всяких различий и всяких частностей; именно поэтому на санскрите само слово атман, за исключением случаев именительного падежа, замещает возвратное местоимение «сам, себя, себе». «Сверх-Я», стало быть, на самом деле совсем не отличается от Атмана, если только его не рассматривают частным и «различительным» образом по отношению к определенному состоянию этого уровня, как, например, человеческое состояние, и лишь в той мере, в какой его рассматривают под этим специальным и ограниченным углом зрения. Впрочем, это не значит, что «Сверх-Я» (Soi) и в самом деле становится каким-либо образом отличным от Атмана, ибо оно, как мы уже говорили выше, не может быть «ничем иным, как самим собой», и, очевидно, на него не может воздействовать точка зрения, с которой его рассматривают, равно как и никакие другие обстоятельства. Но вот что следует сказать — так это то, что в той мере, в какой проводят это различие, в той же мере удаляются от прямого рассмотрения «Сверх-Я» — по сути, для рассмотрения его отображения в человеческой индивидуальности или любом другом состоянии существа, ибо само собой разумеется, что по отношению к «Сверх-Я» все состояния манифестации строго равнозначны и могут

рассматриваться сходным образом. Однако в настоящий момент нас конкретно занимает человеческая индивидуальность. Отображение, о котором мы говорим, определяет то, что можно назвать центром этой индивидуальности; но если изолировать ее от ее первоначала (принципа), от самого «Сверх-Я», то остается одно лишь иллюзорное существование, так как именно от принципа оно получает всю свою реальность и эффективно обладать этой реальностью может лишь в той мере, в какой участвует в природе «Сверх-Я», т. е. в той мере, в какой она отождествляется с ним («Сверх-Я») посредством универсализации.

Личность, подчеркнем еще раз, по сути своей принадлежит к порядку принципов, в самом строгом смысле этого слова, т. е. к порядку универсальному; следовательно, она может рассматриваться лишь с точки зрения чистой метафизики, областью которой является именно Универсальное. «Псевдо-метафизики» Запада имеют обыкновение смешивать с Универсальным вещи, которые в действительности относятся к порядку индивидуального; или, скорее, поскольку они никоим образом не схватывают Универсального, то, к чему они неправомерно прилагают это имя, обычно является общим, которое есть всего лишь простое расширение индивидуального. Некоторые заходят в этом смешении еще дальше: философы-«эмпирики», которым недоступно даже общее, отождествляют его с коллективным, которое на самом деле принадлежит к порядку частного. И по ступеням такой деградации все явления снижаются на уровень чувственного знания, которое многие и в самом деле рассматривают как единственно возможное, потому что их умственный горизонт не простирается за пределы этой области и они хотели бы навязать всем те ограничения, что являются результатом лишь их собственной неспособности — прирожденной или благоприобретенной вследствие специального образования.

Дабы предупредить любое недоразумение того типа, на который мы только что указали, мы дадим здесь, раз и навсегда, следующую таблицу, которая уточняет существенные различия в этом отношении

и с которой мы рекомендуем нашим читателям справляться всякий раз, когда это будет необходимо, — стремясь тем самым избежать назойливых повторений:

Следует добавить, что различие Универсального и индивидуального вовсе не следует рассматривать как корреляцию, так как второй из этих терминов, аннигилируясь с точки зрения первого, никоим образом не мог бы быть ему противоположен. Так же обстоит дело и в отношении непроявленного и проявленного; впрочем, при первом приближении могло бы показаться, что Универсальное и непроявленное должны совпадать, и, с определенной точки зрения, их отождествление и в самом деле было бы оправданным, потому что, в метафизическом плане, самым существенным является непроявленное. Однако следует учитывать некоторые состояния непроявленности, которые, будучи оформленными, являются тем самым сверх-индивидуальными; но исходя из этого, разумеется, не следует забывать, что все проявленное — даже на своих высших степенях — по необходимости обусловлено, т. е. относительно. Если смотреть на явления таким образом, то Универсальное будет не только непроявленным, но и неоформленным, включающим одновременно непроявленное и сверх-индивидуальные состояния проявленности. Что до индивидуального, то оно заключает в себе все степени оформленной манифестации, т. е. такие, где все состояния или все существа облеклись в формы, потому что то, что характеризует собственно индивидуальность и, по сути, образует ее как таковую, и есть именно наличие формы в ряду ограничивающих условий, которые очерчивают и определяют состояние существования. Мы можем еще раз резюмировать эти последние соображения в следующей таблице:

Выражения «тонкое состояние» и «грубое состояние», которые соотносятся с различными степенями оформленной проявленности, будут объяснены дальше; но уже теперь мы можем отметить, что это последнее различие имеет значение лишь в том случае, если за точку отсчета принимается человеческая индивидуальность, или, точнее,

телесный либо чувственно-осязаемый мир. В действительности «грубое состояние» есть не что иное, как само по себе телесное существование, к которому человеческая индивидуальность, как мы увидим, принадлежит лишь одной из своих модальностей, а не в своем интегральном развитии; что же до «тонкого состояния», то оно, с одной стороны, включает экстракорпоральные модальности человеческого существа или всякого другого существа, находящегося в том же состоянии бытия, а также, с другой стороны, все индивидуальные состояния, отличные от данного. Мы видим, что эти два понятия на самом деле не являются симметричными и даже не могут иметь общей меры, потому что первое из них представляет лишь часть одного из множественных индивидуальных состояний, слагающих оформленную манифестацию, тогда как другое включает в себя все остальное в этой манифестации.[16]

Симметрия обнаруживается лишь до некоторой степени и лишь в том случае, если ограничивается одной только человеческой индивидуальностью; и, кстати сказать, именно с этой точки зрения различие, о котором идет речь, и устанавливается в первую очередь индуистской доктриной. Если эта точка зрения затем и преодолевается и если даже на нее и становились лишь для эффективного ее преодоления, тем не менее, остается верным, что именно это нам нужно неизбежно брать за основу и меру сравнения, ибо это касается состояния, в котором мы в настоящее время находимся. Стало быть, скажем, что человеческое существо, рассматриваемое в своей целостности, заключает в себе некую совокупность возможностей, образующих его телесную, или грубую модальность, плюс множество других возможностей, которые, распространяясь в различных направлениях за пределы телесности, образуют его тонкие модальности. Но и будучи соединены, все эти возможности представляют, однако, лишь одну и ту же степень универсального Сущего. Отсюда следует, что человеческая индивидуальность одновременно и много больше, и много меньше, нежели обычно полагают люди Запада. Много больше, потому что

они знают только телесную модальность человека, которая есть лишь бесконечно малая часть его возможностей; но также и много меньше, потому что эта индивидуальность, в действительности далеко не будучи всей целокупностью человеческого существа, есть лишь одно из его состояний, среди бесконечного множества других состояний, сама сумма которых все же есть ничто по отношению к личности, каковая есть единственное подлинное существо, потому что она одна есть его постоянное и безусловное состояние, и лишь это может рассматриваться как абсолютно реальное. Все остальное несомненно, также реально, но лишь относительным образом, в силу его зависимости от изначального принципа: оно реально лишь в той мере, в какой отражает нечто от этого принципа — как образ, отраженный в зеркале, всю свою реальность получает от отраженного предмета, без которого он не имел бы никакого существования. Но это самая малая реальность, которая так же иллюзорна по отношению к реальности высшей, как иллюзорен образ предмета по отношению к самому предмету. И если бы мы вздумали изолировать ее от ее первоначала, то иллюзорное стало бы просто ирреальным. Отсюда ясно, что существование, т. е. обусловленное и проявленное существо, может быть одновременно реальным в одном смысле и иллюзорным в другом; это одно из самых существенных положений, которое никогда не понималось до конца людьми Запада, до крайности деформировавшими Веданту своими ошибочными и полными предрассудков интерпретациями.

Мы должны еще особо предупредить философов, что Универсальное и индивидуальное для нас вовсе не являются тем, что они именуют «категориями»; и мы напоминаем им — ибо современные люди, похоже, несколько подзабыли это, — что «категории», в аристотелевском смысле данного слова, есть не что иное, как лишь самые общие из форм, так что они все еще относятся к области индивидуального, пределы которого, однако, в некотором смысле обозначают. Было бы правильнее уподобить Универсальному то, что схоластики именуют «трансцендентальностями», которые именно превосходят все формы, включая и «категории», но если эти

«трансцендентальности» действительно принадлежат к порядку универсального, то все же было бы ошибкой полагать, что они образуют все Универсальное или даже что их рассмотрение важнее всего для чистой метафизики. Они сопричастны всему Сущему на всей его протяженности, но вовсе не выходят за пределы Сущего, на котором, к слову сказать, останавливается и доктрина, рассматривающая их подобным образом. Однако если «онтология», или познание Сущего действительно относится к метафизике, то она все-таки очень далека от того, чтобы быть полной и целостной метафизикой, потому что не Сущее является непроявленным в самом себе, но лишь принцип манифестации. И, следовательно, находящееся за пределами Сущего метафизически еще важнее, чем само Сущее. Иными словами, это Брахма, а не Ишвара должен быть признан Высшим Принципом; именно это особо и прежде всего провозглашает Брахмасутра, открывающаяся следующими словами: «Теперь начинается изучение Брахмы», к чему Шанкарачарья добавляет такой комментарий: «Предписывая изучение Брахмы, эта первая сутра рекомендует углубленное изучение текстов Упанишад, осуществляемое посредством диалектики, которая (принимая их за основу и за принцип) никогда не вступает в разногласие с ними и, которая, подобно последним (но лишь в качестве простого вспомогательного средства) своей целью ставят Освобождение».

Глава III. ЖИЗНЕННЫЙ ЦЕНТР ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА; МЕСТОПРЕБЫВАНИЕ БРАХМЫ

«Сверх-Я», как мы видели в вышесказанном, не следует отличать от Атмана, а с другой стороны, Атман отождествляется с самим Брахмой: это то, что мы можем называть «Высшим Тождеством», пользуясь выражением, позаимствованным из исламского эзотеризма, доктрина которого в этом вопросе, как и во многих других, несмотря на большие различия по форме, по сути является той же самой, что и доктрина индуистской традиции. Это тождество реализуется посредством йоги, т. е. сокровенного и сущностного соединения данного существа с Божественным Первоначалом (Принципом), или, если угодно, с Универсальным. И в самом деле, в собственном смысле слово «йога» означает «союз» («соединение»), и более ничего,[17] вопреки многочисленным интерпретациям — одна фантастичнее другой, — предлагаемым ориенталистами и теософами. Нужно заметить, что такая реализация не должна рассматриваться как «достижение», или «получение ранее не существовавшего результата», согласно выражению Шанкарачарьи, потому что соединение, о котором идет речь, даже не реализованное актуально в том смысле, который мы подразумеваем здесь, тем не менее существует потенциально, или скорее виртуально. Для индивидуального существа (ибо только применительно к последнему можно говорить о «реализации») речь, стала быть, идет лишь о том, чтобы действительно осознать то, что реально есть и пребывает в вечности.

Вот почему говорится, что это именно Брахма пребывает в жизненном центре человеческого существа, и это так для каждого человеческого существа, каково бы оно ни было, а не только для того, кто актуально «соединен», или «освобожден»; подразумевается, что эти два слова, в конечном счете суть одно и то же, рассматриваемое в

двух различных аспектах: в первом случае — по отношению к Принципу, во втором — по отношению к проявленности, или обусловленному существованию. Этот жизненный центр рассматривается как аналогически соответствующий самому малому желудочку (гуха — guha) сердца (хридайа — hridaya), однако не должен смешиваться с сердцем в обычном смысле этого слова, т. е., хотим мы сказать, с физиологическим органом, носящим это имя, потому что в действительности он является центром не только телесной индивидуальности, но индивидуальности интегральной, которая способна к бесконечному расширению в своей области (последняя, однако, есть всего лишь одна ступень Существования) и телесная модальность которой есть всего лишь часть, и притом, как мы уже говорили, часть очень ограниченная. Сердце рассматривается как центр жизни, и оно и в самом деле является таковым, с физиологической точки зрения и по отношению к циркуляции крови, с которой жизненность связана совершенно особым образом, как это согласно признают все традиции; но оно, кроме того, таковым же считается и на высшем уровне и, некоторым образом, символически — по отношению к универсальному Уму (в смысле арабского термина Эль-Аклу — El-Aqlu), в его отношениях с индивидом. В этой связи следует заметить, что сами греки, в том числе и Аристотель, приписывали сердцу ту же роль, что они также считали его местопребыванием ума, если можно так выразиться, а не чувства, как это обычно полагают современные люди. Мозг же в действительности есть лишь инструмент «ментальности», т. е. рассудочной и дискурсивной мысли; и, таким образом, согласно символике, которую мы уже описали ранее, сердце соответствует солнцу, а мозг — луне. Однако когда сердце обозначают как центр интегральной индивидуальности, следует очень остерегаться того, чтобы аналогию не стали рассматривать как уподобление; следует помнить, что здесь есть лишь соответствие, впрочем, вовсе не произвольное, но вполне обоснованное, хотя наши современники, в силу приобретенных ими привычек, несомненно, не смогут разглядеть глубоких причин этого.

«В этом местопребывании Брахмы (Брахма-пура — Brahma-pura); т. е. в жизненном центре, о котором мы только что говорили, «находится маленький лотос, жилище, в котором есть малая полость (дахара — dahara), занятая Эфиром — Акашей (Akasha): нужно найти То, что пребывает в этом месте, и тогда познают Его». [18] В действительности то, что пребывает в этом центре индивидуальности, это не только эфирный элемент, первоначало (принцип) остальных четырех чувственно осязаемых элементов, как могли бы подумать те, кто останавливается на самом внешнем смысле, т. е. на том, что соотносится единственно с телесным миром, в котором этот элемент действительно играет роль принципа, но в значении очень относительном, поскольку сам этот мир в высшей степени относителен; и вот это именно значение теперь предстоит транспонировать по аналогии. И лишь в качестве «опоры» для такого транспонирования здесь обозначен эфир, а сам конец текста подчеркнуто указывает на это, ибо если бы на самом деле речь не шла о другом, то, очевидно, нечего было бы и отыскивать. Добавим еще, что лотос и полость о которых идет речь, должны также рассматриваться символически, потому что вовсе не буквально следует понимать такую «локализацию» — поскольку, как только мы покидаем точку зрения телесной индивидуальности, все остальные модальности перестают подчиняться условиям пространства.

На самом же деле то, о чем действительно идет речь, это даже не только «живая душа» (дживатма — jivatma), т. е. частное проявление «Сверх-Я» в жизни (джива — jiva), а стало быть, в человеческом индивиде, рассматриваемое более конкретно в витальном аспекте, который выражает одно из условий существования, определяющее само это состояние, и который, кстати сказать, приложим ко всей совокупности его модальностей. В самом деле, с метафизической точки зрения, эта манифестация не должна рассматриваться в отрыве от ее принципа, каковым является «Сверх-Я»; и если последнее проявляется как джива в области индивидуального существования,

т. е. в иллюзорной модальности, то в высшей реальности оно является Атманом. «Этот Атман в моем сердце меньше, чем зернышко риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем семя проса, чем ядро семени проса; этот Атман в моем сердце больше, чем земля (область грубой проявленности), больше, чем воздушное пространство (область тонкой проявленности), больше, чем небо (область неоформленной проявленности), больше, чем все эти миры вместе (т. е. за пределами всякой проявленности, будучи безусловным)».[19]

И потому, что аналогия в действительности должна быть обратной, точно так же, как изображение предмета в зеркале обратно самому предмету, первое или большее на уровне первоначала оказывается — по крайней мере, видимым образом — последним или меньшим, на уровне проявленности.[20] Если же — дабы сделать вопрос более понятным — провести сравнение на языке математики, то подобием будет точка, ничтожная количественно и не занимающая никакого пространства, хотя она является принципом, посредством которого создается пространство все целиком, каковое есть лишь развитие ее собственных виртуальностей;[21] и точно так же арифметическая единица является самым малым из чисел, если рассматривать ее в их множестве, но она самое большое число изначально, потому что она их все содержит виртуально и создает весь их ряд бесконечным повторением самой себя. «Сверх-Я» лишь потенциально находится в индивидуальности до тех пор, пока не осуществится «Союз»,[22] и вот почему оно сравнимо с зерном или семенем; но индивидуальность и манифестация, вся целиком, существуют лишь через него и не обретают реальности иначе, как соучаствуя в его сущности, и оно бесконечно превосходит всякое существование, будучи единственным Первоначалом всех вещей.

Если мы говорим, что «Сверх-Я» потенциально находится в индивидууме и что «Союз», до его реализации, существует только виртуально, то, совершенно очевидно, так понимать это следует лишь с точки зрения самого индивидуума. В самом деле, на «Сверх-

Я» не воздействуют никакие условия, поскольку оно по сути своей безусловно; оно недвижно в своей «перманентной актуальности» и, таким образом, не могло бы иметь в себе ничего потенциального. Следует также тщательно различать «потенциальность» и «возможность»; первое из двух слов предполагает предрасположенность к некоторому развитию, оно предполагает возможную «актуализацию», и, стало быть, может применяться лишь по отношению к «осуществлению» («становлению») или проявленности; напротив, возможности, рассматриваемые в состоянии изначального и непроявленного, которое исключает всякое «становление», никоим образом не могли бы считаться потенциальными. Однако для индивида все превосходящие его возможности представляются потенциальными, потому что в той мере, в какой он рассматривает себя в модусе «раздельности», как если бы он сам через себя обладал своим собственным существом, все, до чего он может дотянуться таким образом, есть по сути лишь их отражение (абхаса — abhasa), но не сами эти возможности. И хотя это всего лишь иллюзия, последние по-прежнему остаются потенциальными для индивида, потому что он не может осуществить их в качестве индивида, а как только они оказываются реализованы, индивидуальности, по сути дела, больше нет — как мы более полно объясним это, когда будем говорить об «Освобождении». Но здесь мы должны выйти за пределы индивидуальной точки зрения, за которой мы, объявляя ее иллюзорной, тем не менее признаем реальность, соответствующую ее порядку; даже и тогда, когда мы рассматриваем индивида, само такое рассмотрение возможно лишь постольку, поскольку он сущностно зависим от Первоначала (Принципа), единственного основания этой реальности и поскольку он виртуально или реально, интегрируется в целостное существо. Метафизически все, в конечном счете, должно соотноситься с первоначалом, т. е. со «Сверх-Я».

Таким образом, то, что пребывает в жизненном центре, с физической точки зрения есть Эфир; с точки зрения психической — это «живая душа», и здесь мы еще не выходим за пределы области

индивидуальных возможностей; но с точки зрения метафизической, это также — и прежде всего — «Сверх-Я», изначальное и безусловное. Это, стало быть, и в самом деле «Универсальный Дух» (Атман), который, в действительности, есть сам Брахма, «Высший Распорядитель»; и, таким образом, оказывается полностью обоснованным обозначение этого центра как Брахмапуры. Итак, Брахма, подобным образом рассматриваемый в человеке (и его сходным образом можно было бы рассматривать по отношению ко всякому состоянию существа), именуется Пуруша, потому что он пребывает или обитает в индивидуальности (речь идет, повторим еще раз, о целостной индивидуальности, ограниченной своей телесной модальностью) как в городе (пури-шайа — puri-shaya), потому что пура, в собственном и буквальном смысле, означает «город».[23]

В жизненном центре, местопребывании Пуруши, «не светит ни солнце, ни луна, ни звезды, не светят эти молнии, еще менее — этот огонь (чувственно осязаемый элемент, или Теджас — Tejas, отличительным свойством которого является его зримость). Вслед за ним сияющим, поистине сияет все (интегральная индивидуальность, рассматриваемая как «микрокосм»).[24] И то же самое мы читаем в Бхагавадгите:[25] «Нужно искать место (символ состояния), откуда больше нет возврата (к проявленности), и укрыться в изначальном Пуруше, от которого изошел первый импульс (универсальной проявленности)… В этом месте не светят ни солнце, ни луна, ни огонь: это — моя высшая обитель».[26] Пуруша представлен как свет (джиотис — jyotis), потому что свет символизирует Знание; и он является источником всякого другого света, который, в конечном счете, есть лишь его отражение, поскольку относительное знание может существовать лишь через причастность, пусть даже самую отдаленную и опосредованную, к сущности высшего Знания. В свете этого Знания все вещи и явления абсолютно единовременны, ибо на уровне Первоначала не может быть ничего, кроме «вечного настоящего» и незыблемость исключает всякую последовательность.

И лишь на уровне проявленного переводятся в последовательных (не обязательно временных) соотношения возможностей, которые, в самих себе, вечно содержаться в Первоначале. «Пуруша, величиною с перст (ангуштха-матра — angushtha-matra, — выражение, которое следует понимать не буквально, как обозначающее пространственный размер, но в соотнесении все с той же идеей уподобления зерну[27]) сияет чистым светом, как огонь без дыма (без всякой примеси темноты или невежества); он хозяин прошлого и будущего (поскольку вечен он, стало быть, вездесущ, так что актуально заключает в себе все, предстающее как прошлое и как будущее по отношению к любому моменту проявленности; впрочем, это можно перенести и за пределы области той специфической последовательности, каковой является время); он есть сегодня (в актуальном состоянии, образующем человеческую индивидуальность) и он будет завтра (и во всех циклах или состояниях) таким, каков он есть (в самом себе, изначально, предвечно)».[28]

Глава IV. ПУРУША И ПРАКРИТИ

Мы сейчас должны обратиться к Пуруше, рассмотрев его не только в нем самом, но и по отношению к проявленности; и это позволит нам затем лучше понять, как он может быть представляем в различных аспектах, в действительности все время пребывая единым. Скажем, стало быть, что — дабы манифестация осуществилась — Пуруша должен быть соотнесен с другим принципом, хотя такое соотношение является несуществующим применительно к его наиболее возвышенному аспекту (уттама — uttama), и что в действительности вовсе нет никакого другого принципа, (если только не понимать это слово в относительном смысле), кроме Высшего Принципа. Но коль скоро речь идет о проявленности, пусть даже самой зачаточной, мы уже находимся в области относительного. Коррелятом к Пуруше является тогда Пракрити, изначальная недифференцированная субстанция; это пассивный принцип, который представляется женским, тогда как Пуруша, именуемый также Пумас[29] (Pumas), является принципом активным, представляемым как начало мужское. И, оставаясь сами по себе непроявленными, именно они являются двумя полюсами всякой проявленности. Именно союз этих взаимодополняющих принципов дает интегральное развитие индивидуального человеческого существа, и это так для каждого индивида; и это так же для всех проявленных состояний существа — иных, нежели человеческое состояние, ибо если мы и будем рассматривать преимущественно его, то никогда не следует забывать, что оно — всего лишь одно из состояний в ряду других и что не на границе одной лишь человеческой индивидуальности, но именно на границе всей совокупности проявленных состояний, в их бесконечной множественности, являются нам Пуруша и Пракрити как своего рода результирующая поляризации изначального сущего.

Если вместо того, чтобы рассматривать изолированно индивида, мы обратимся к рассмотрению всей совокупности области,

образуемой определенной степенью Существования, такой, как область индивидуального, где разворачивается человеческое состояние, или какая угодно другая область, аналогичная области проявленного существования, сходным образом определяемой некоторой совокупностью специальных и ограничивающих условий, то Пуруша для такой области (включающей все существа, которые в ней развивают — столь же успешно, сколь и одновременно — соответствующие им возможности манифестации) уподобляется Праджапати (Prajapati), «Владыка всего сотворенного», — определение самого Брахмы в той мере, в какой он рассматривается как Божественная Воля и Верховный Распорядитель,[30] в каждом специальном цикле существования эта Воля более частным образом проявляет себя как Ману (Manu) этого цикла, дающий ему его Закон (Дхарму); в самом деле, Ману, как мы уже объясняли в другом месте, никоим образом не должен рассматриваться ни как конкретное лицо, ни как «миф» (по крайней мере, в вульгарном смысле этого слова), но именно как принцип, который есть, собственно, космический Разум, размышляющий аспект Брахмы (и в действительности единый с Ним), выражающий себя как изначальный и универсальный Законодатель.[31] Точно так же как Ману является прототипом человека (манава — manava),[32] чета Пуруша — Пракрити по отношению к определенному состоянию существа может, в некотором роде, рассматриваться как эквивалент, в области существования, соответствующей этому состоянию, того, что исламский эзотеризм именует «Универсальным Человеком» (El-Insanul-kamil).[33] Т. е. обозначает понятием, которое затем может быть распространяемо на всю совокупность проявленных состояний и которое тогда образует конститутивную аналогию универсальной проявленности или ее индивидуальной человеческой модальности[34] или, если воспользоваться языком некоторых западных школ, «макрокосма» и «микрокосма».[35]

Теперь необходимо отметить, что концепция четы Пуруша-Пракрити не имеет никакого отношения к какой-либо

«дуалистической» концепции и что, в частности, она абсолютно отлична от дуализма «духа — материи» в современной западной философии, в действительности обязанной своим происхождением картезианству. Пуруша не может рассматриваться как аналог философского понятия «дух», так же, как и в уже отмеченном нами случае обозначение Атмана как «Универсального Духа», что приемлемо лишь в случае иного понимания последнего; и, вопреки утверждениям немалого числа ориенталистов, Пракрити еще менее того соответствует понятию «материя», которое, впрочем, столь абсолютно чуждо духу индуизма, что в санскрите вообще не существует никакого слова, которым оно могло бы быть передано, даже самым приблизительным образом, а это доказывает, что такое понятие не заключает в себе ничего действительно фундаментального. Кроме того, весьма вероятно, что сами греки не имели понятия материи в том виде, как понимают это современные люди — равно философы и физики; во всяком случае, слово υλη у Аристотеля по своему смыслу есть «субстанция» во всей ее универсальности, а слово ειδος (довольно плохо передаваемое по-французски словом «форма» — в силу тех двусмысленностей, к которым последнее легко может привести) не менее точно соответствует «сущности» (l'«essence»), рассматриваемой как коррелят этой «субстанции». В самом деле, эти понятия, «сущность» («эссенция») и «субстанция», взятые в их самом широком общепринятом значении, быть может, являются — в западных языках — наиболее точно передающими идею концепции, о которой идет речь, концепции гораздо более универсального порядка, нежели концепция «духа» и «материи»; такой концепции, относительно которой последняя предстает, самое большее всего лишь очень частным аспектом, конкретизацией по отношению к некоему определенному состоянию существования, за пределами которого она полностью теряет всякую ценность — вместо того, чтобы быть приложимой к целокупности универсальной манифестации, как это имеет место в случае «эссенции» и «субстанции». Следует также добавить, что различение этих последних, сколь бы изначальным оно

ни было по отношению ко всякому другому, тем не менее относительно; это первая из всех дуальностей, та, от которой непосредственно или опосредованно производны все остальные, и здесь-то, собственно, и начинается множественность. Но не следует видеть в этой дуальности выражение абсолютной неприводимости, которая ни в коей мере не могла бы здесь обретаться. Это Универсальное Сущее (I'Etre Universel) поляризуется — по отношению к манифестации, принципом которой оно является — на «эссенцию» и «субстанцию», впрочем, без какого-либо воздействия этого на его внутреннее единство. Мы напомним в данной связи, что Веданта, именно в силу ее чистой метафизичности, по существу является «доктриной недуальности» (adwaita-vada);[36] и если Санкхья (Sankhya) может показаться «дуалистичной» тем, кто ее не понял, то это потому, что она останавливается на рассмотрении первичной дуальности, что, однако, вовсе не мешает ей признавать возможным все, выходящее за пределы такого рассмотрения, в противоположность тому, что имеет место для систематических концепций, которые являются достоянием философов.

Нам следует еще уточнить, что это именно Пракрити называется первой в ряду двадцати пяти принципов — таттв (tattwas), перечисленных в Санкхъе; но мы должны были рассмотреть Пурушу ранее Пракрити, так как невозможно допустить, чтобы принцип пластичности, или субстанциальности (в строго этимологическом смысле этого последнего слова, означающего «универсальный субстрат», т. е. основу всякой проявленности)[37] обладал даром «спонтанности», ибо он сугубо потенциален и пассивен, способен к любой определенности, актуально, однако, не обладая никакой. Стало быть, Пракрити в действительности сама по себе не может быть причиной (мы намеренно говорим о «действенной каузальности»), за пределами действия или, скорее, влияния сущностного принципа, который есть Пуруша и который является, можно было бы сказать, «определяющим» для манифестации. Все проявленное действительно произведено Пракрити, которой все

вещи и явления являются как бы модификациями или частными определениями, но, без присутствия Пуруши, эти производные были бы лишены всякой реальности. Мнение, согласно которому Пракрити в качестве принципа проявленности будто бы самодостаточна, могло бы быть лишь следствием совершенно ошибочного понимания Санкхъи, обусловленным просто-напросто тем, что в этой доктрине все, именуемое «произведением», всегда рассматривается исключительно с «субстанциальной» стороны, а может быть, также и того, что Пуруша в порядке перечисления упоминается в ней только лишь как двадцать пятая таттва, однако, полностью независимая от других, которые включают Пракрити и все ее модификации. Впрочем, подобное мнение формально противоречило бы учению Веды.

Мула-Пракрити (Mula-Prakriti) есть «изначальная Природа» (по-арабски именуемая Эль-Фитра — El-Fitrah), корень всех проявлений (ибо мула означает «корень»); она именуется также Прадхана (Pradhdna), т. е. «то, что положено ранее всех вещей», как заключающая в себе в потенции все определенности. Согласно Пуранам, она отождествляется с Майей, понимаемой как «мать всех форм». Она недифференцирована (авьякта — avyakta) и «неразличима», вовсе не будучи ни слагаемой из частей, ни наделенной качествами, но могущей только быть индуцированной на основе их наблюдения, поскольку ее невозможно воспринять саму по себе; она производит все, сама не будучи производной. «Корень, она не имеет корня, ибо она не была бы корнем, если бы сама имела корень».[38] «Пракрити, корень всего, не является производной. Семь принципов, великий (Махат, который является принципом интеллекта, или Буддхи) и остальные (аханкара — ahankara, или индивидуальное сознание, которое порождает понятие «я», и пять танматр — tanmatras, или сущностных определений вещей), являются в одно и то же время производными (от Пракрити) и производящими (по отношению к следующим). Шестнадцать (одиннадцать индрий — indriyas, или способностей чувствования и

действия, включая сюда манас, или «ментал» и пять бхут — bhutas, или субстанциальных и чувственно воспринимаемых элементов) являются лишь производными (не производящими). Пуруша не является ни производным, ни производящим (в себе самом)».[39] Хотя это его действие, или, лучше сказать, его «бездейственная» деятельность, по выражению, которое мы заимствуем из дальневосточной традиции, сущностно определяет все, что является субстанциальным произведением Пракрити.[40] В дополнение добавим, что Пракрити, по необходимости будучи единой в своей неразличимости, в самой себе заключает тройственность, которая, актуализуясь под «упорядочивающим» влиянием Пуруши, порождает ее многочисленные определения. И действительно, она обладает тремя гунами, или конститутивными качествами, которые пребывают в совершенном равновесии при ее изначальной недифференцированности; всякая манифестация или модификация субстанции представляет собой нарушение этого равновесия, и все существа, в их различных состояниях манифестации, сопричастны трем гунам в различной степени и, так сказать, в бесконечно разнообразных пропорциях. Эти гуны, стало быть, являются не состояниями, а обусловленностями универсального Существования, которым подчинено все проявленное бытие и которые нужно тщательно отличать от специфических условий, задающих и определяющих то или иное состояние или способ манифестации. Эти три гуны суть: саттва, соответствие чистой эссенции сущего (Сат), которая отождествляется с умопостигаемым Светом или со Знанием, и представляется как восходящая тенденция; раджас, экспансивная импульсивность, согласно которой существо развивается в определенном состоянии и, так сказать, в некотором роде, на определенном уровне существования; наконец, тамас, тьма, отождествляемая с невежеством и представляемая как нисходящая тенденция. Мы ограничимся здесь этими определениями, на которые мы уже указывали в другой связи; здесь не место ни для более подробного изложения этих соображений, которые несколько

выходят за рамки нашей темы, ни для разговора о разнообразных приложениях, которые они могут получить, особенно в том, что касается космологической теории элементов. Более подробно лучше развернуть их в других исследованиях.

Глава V. ПУРУША, НЕ ПОДВЕРЖЕННЫЙ ИНДИВИДУАЛЬНЫМ МОДИФИКАЦИЯМ

Согласно Бхагавадгите, «есть два Пуруши в мире — один разрушимый и другой неразрушимый. Первый рассеян во всех существах, второй недвижен и неизменен. Но есть еще и другой Пуруша, наивысший (уттама — uttama), которого именуют Параматманом и который, Превечный Господь, проницает и держит три мира (землю, атмосферу и небо, олицетворяющие три основные ступени, между которыми распределяются все виды манифестации). Поскольку я превосхожу разрушимое и даже неразрушимое (будучи Высшим Принципом и того, и другого), меня чествуют в мире и в Ведах под именем Пурушоттамы».[41] Из первых двух Пуруш «разрушимый» есть дживатма (jivatma), обособленное существование которого на самом деле преходяще и обусловлено, как и существование самой индивидуальности; а «неразрушимый» — это Атма (или Атман), как личность, перманентный принцип сущего, на всех стадиях его манифестации.[42] Что до третьего, то он, как это особо подчеркивается текстом, есть Параматман, личность которого есть определяющая изначальность, как мы уже объясняли выше. Хотя реально личность находится за пределами множественности, тем не менее в некотором смысле можно говорить о личности для каждого существа (речь, естественно, идет о целостном существе, а не о каком-либо изолировано рассматриваемом состоянии); вот почему Санкья, в чей кругозор не входит Пурушоттама, часто изображает Пурушу как множественность. Но следует отметить, что даже и в этом случае его имя всегда употребляется в единственном числе, дабы ясно подчеркнуть его сущностное единство. Стало быть, Санкхья не имеет ничего общего с «монадизмом» в духе Лейбница, в котором, впрочем, именно «индивидуальная субстанция» рассматривается как завершенное целое, образующее своего рода замкнутую систему. А эта концепция несовместима с любым

понятием подлинно метафизического порядка.

Пуруша, рассматриваемый как идентичный личности, «есть, так сказать,[43] часть (ансха — ansha) Верховного Правителя (который, однако, реально не имеет частей, будучи абсолютно неделимым и «не имеющим двойственности»), как искра есть часть огня (природа которого, однако, абсолютно целостна в каждой искре)». [44] Он не подчинен условиям, которые определяют индивидуальность и, даже в своих отношениях с последней, остается не подверженным воздействию индивидуальных модификаций (таковы, например, удовольствие и боль), которые являются сугубо случайными и акцидентальными, не значимыми для сущего и которые все проистекают из принципа пластичности, Пракрити или Прадханы, как из их единственного корня. Именно из этой субстанции, в потенции заключающей в себе все возможности манифестации, возникают все модификации на уровне проявленности, вследствие уже самого разворачивания этих возможностей, или, если воспользоваться аристотелевским языком, вследствие их перехода из потенциальности в актуальность «Всякая модификация (паринама — parinama), — говорит Виджняна-Бхикшу, — начиная от первичного создания мира (т. е. в каждом цикле существования) до его конечного распада, происходит исключительно от Пракрити и ее производных», т. е. от двадцати четырех таттв Санкхъи.

Пуруша, однако, есть сущностный принцип всех вещей, поскольку именно он определяет развитие возможностей Пракрити; однако сам он никогда не входит в проявленность, так что все вещи, поскольку они рассматриваются в их различиях, отличны от него и ничто из касающегося их как таковых (т. е. слагающего то, что можно назвать, становлением) не могло бы повлиять на его неизменность. «Так, солнечный или лунный свет (способный к многообразным модификациям) кажется тождественным с тем, что порождает его (т. е. с источником света, рассматриваемым как неизменный в самом себе), однако, же он отличен от этого источника (в своей внешней проявленности, — и даже проявляемые

качества как таковые отличны от их сущностного принципа, поскольку никак не могут воздействовать на него). Как образ солнца, отраженный в воде, дрожит или зыблется, следуя колебаниям этой воды, не воздействуя, однако, на другие образы, отраженные в ней, ни, тем более, на сам солнечный шар, так и модификации индивида не воздействуют ни на другого индивида, ни, особенно, на самого Верховного Правителя,[45] который есть Пурушоттама и с которым личность действительно тождественна в своей сути, как всякая искра тождественна огню, рассматриваемому как неделимый в том, что касается его сокровенной природы.

Это именно «живая душа» (дживатма) сравнивается здесь с отражением солнца в воде как отражение (абхаса — abhasa), в области индивидуального и по отношению к каждому индивиду, изначально единого Света, «Универсального Духа» (Атмы); и световой луч, который создает этот образ и соединяет его с его источником, есть, как мы это увидим далее, высший разум (Буддхи — Buddhi), который принадлежит к области неоформленной проявленности.[46] Что касается воды, которая отражает солнечный свет, то она обычно является символом принципа пластичности (Пракрити), образом «универсальной пассивности»; и, кстати сказать, этот символ, с тем же значением, является общим для всех традиционных доктрин.[47] Здесь, однако, нужно внести ограничение в общий смысл этого термина, т. к. Буддхи, действительно будучи неоформленным и над-индивидуальным, является в то же время еще и проявленным и, следовательно, соотносится с Пракрити, которой он есть первое создание (производное). Стало быть, вода может олицетворять здесь лишь потенциальную совокупность оформленных возможностей, т. е. область манифестации в индивидуальном модусе. И, таким образом, она за своими пределами оставляет те неоформленные возможности, которые, по-прежнему соответствуя состояниям манифестации, должны, однако, быть соотносимы с Универсальным.[48]

Глава VI. СТЕПЕНИ (ИЛИ СТУПЕНИ) ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ПРОЯВЛЕННОСТИ

Теперь мы должны перейти к перечислению различных степеней манифестации (проявленности) Атмана, рассматриваемого как личность, в той мере, в какой эта манифестация конституирует человеческую индивидуальность. И мы с полным правом можем сказать, что она действительно конституирует ее, ибо эта индивидуальность не имела бы никакого существования, если бы она была отделена от своего принципа, т. е. от личности. Во всяком случае, только что использованный нами способ выражения требует оговорки: под манифестацией Атмана следует понимать манифестацию, соотносимую с Атманом как с ее сущностным принципом. Но под этим не следует подразумевать, что сам Атман проявляется каким-либо образом, ибо он никогда не входит в область проявленности, как мы уже говорили ранее, и вот почему последняя никак не воздействует на него. Иными словами, Атман есть «То, посредством чего проявлено все, но который сам в себе не проявлен ни в чем»;[49] и вот этого никогда не следует терять из виду во всем последующем. Напомним еще, что Атман и Пуруша суть один и тот же принцип и что это от Пракрити, а не от Пуруши проистекает всякая манифестация; но если Санкхья рассматривает эту манифестацию преимущественно как развитие или «актуализацию» потенциальных возможностей Пракрити, ибо ее точка зрения, ее «оптика» является прежде всего «космологической», а не собственно метафизической, то Веданта должна видеть здесь иное, потому что она рассматривает Атмана, который пребывает вне изменения и «становления», как истинный принцип, с которым, в конечном счете, должно быть соотносимо все. Мы могли бы сказать, что в данном случае есть две точки зрения, «субстанции» и «эссенции», и что именно первая является «космологической», ибо она есть точка зрения Природы и «становления»; но, с другой стороны, метафизика не ограничивается «эссенцией», понимаемой как коррелят

«субстанции»; ни даже Сущим, в котором соединяются эти два термина. Она идет гораздо дальше, потому что она простирается также до Параматмана, или Пурушоттамы, который есть Высший Брахман (Брахма) и потому что, таким образом, его точка зрения (в той мере, в какой это выражение еще применимо здесь), поистине безгранична.

С другой стороны, когда мы говорили о различных степенях индивидуальной манифестации, должно быть совершенно ясно, что эти степени соответствуют степеням универсальной манифестации в силу той конститутивной аналогии «макрокосма» и «микрокосма», на которую мы уже указывали выше. Это станет еще понятнее, если поразмыслить о том, что все существа подобным же образом подчинены общим условиям, определяющим состояния существования, в которые они помещены; если невозможно, рассматривая какое-либо существо, реально изолировать состояние этого существа от совокупности других состояний, среди которых оно иерархически располагается на определенном уровне, тем более невозможно, с другой точки зрения, изолировать это состояние от всего, что принадлежит уже не тому же самому существу, но той же степени универсального Существования. И, таким образом, все предстает как бы взаимосвязанным во многих смыслах — будь то в самой манифестации либо же в той мере, в какой последняя, образуя в своей бесконечной множественности единое целое, связуется со своим принципом, т. е. с Сущим и, через него, с Верховным (Высшим) Принципом. Множественность — поскольку она возможна — существует согласно своему собственному модусу, но этот модус иллюзорен — в том смысле, который мы уже уточняли (в смысле «ничтожно малой реальности», потому что само существование этой множественности основывается на единстве, из которого она возникла и в котором она заключена изначально. Рассматривая таким образом совокупность универсальной манифестации, можно сказать, что в самой множественности своих модусов. «Существование едино», согласно формуле, которую мы заимствуем в исламском эзотеризме. И здесь очень важно отметить

тонкое различие между «единством» и «единичностью»: первое охватывает множественность как таковую, вторая же есть его принцип (не «корень», в том смысле, в каком это слово прилагается только к Пракрити, но как заключающее в себе возможности манифестации — «эссенциально» так же, как и «субстанциально»). Стало быть, можно сказать, что Сущее едино и что оно есть сама Единичность[50] — однако в метафизическом, а не в математическом смысле, ибо здесь мы обретаемся далеко за пределами количества. Между метафизической Единичностью и единичностью математической существует аналогия, но не тождество. Точно так же, когда говорят о множественности манифестации, речь отнюдь не идет о количественной множественности, ибо количество есть особая характеристика определенных проявленных состояний. Наконец, если Сущее едино, то, как мы увидим далее, «не двойственен» и сам Верховный Принцип; в самом деле, единичность есть первая из всех определенностей, но она уже есть определенность и, как таковая, не может быть приложима к Верховному Принципу.

После этих необходимых пояснений вернемся к рассмотрению степеней манифестацией; прежде всего уместно, как мы видели, проводить различие между неоформленной и оформленной манифестацией. Но когда мы ограничиваемся индивидуальностью, то речь всегда идет исключительно о второй. Собственно человеческое состояние так же, как и любое другое индивидуальное состояние, целиком принадлежит к порядку оформленной манифестации, потому что именно наличие формы, в ряду условий определенного модуса существования, характеризует этот модус как индивидуальный. Стало быть, если нам надлежит рассматривать не имеющий формы элемент, то это будет элемент над-индивидуальный, и, что касается его отношений с человеческой индивидуальностью, он никогда не должен рассматриваться как конститутивный для последней или как в каком-либо роде являющийся ее частью, но лишь как связующий индивидуальность с

личностью. В самом деле, последняя не проявлена — даже и в той мере, в какой ее более специально рассматривают как принцип проявленных состояний, точно так же, как Самосущее, действительно будучи принципом универсальной манифестации, находится за пределами и выше этой манифестации (и здесь можно вспомнить о «неподвижном двигателе» Аристотеля). Но, с другой стороны, неоформленная манифестация также является изначальной, — конечно, в относительном смысле, по отношению к манифестации оформленной. И, таким образом, она устанавливает связь между последней и ее высшим непроявленным принципом, который, уместно сказать, есть общий принцип этих двух порядков манифестации. Точно так же, если вслед затем на уровне оформленной, или индивидуальной манифестации провести различие между тонким и грубым состоянием, то первое является, также относительно, изначальным по отношению ко второму и, следовательно, иерархически оно располагается между этим последним и неоформленной манифестацией. Следовательно, посредством ряда более или менее относительных и определенных принципов, мы получаем одновременно логическую и онтологическую цепочку (впрочем, две точки зрения согласуются таким образом, что разделить их можно только искусственно), простирающуюся от непроявленного к грубой проявленности, через опосредование манифестацией неоформленной, а затем через манифестацию тонкую. И идет ли речь о «макрокосме» или «микрокосме», таков общий порядок, которому должно следовать в разворачивании возможностей манифестации.

Элементы, о которых нам теперь надлежит говорить, суть таттвы, перечисленные Санкхьей, разумеется, за исключением первой и последней, т. е. Пракрити и Пуруши и мы уже видели, что среди этих таттв одни рассматриваются как «производящие производные», а другие как «непроизводящие производные». В этой связи возникает вопрос: равнозначно ли такое разделение тому, которое мы только что уточняли применительно к степеням манифестации, или, по меньшей мере, соответствует ли оно ему

каким-либо образом? Например, если ограничиться точкой зрения индивидуальности, можно было бы поддаться искушению соотнести таттвы первой группы с тонким состоянием, а таттвы второй — с состоянием грубым, тем более, что в некотором смысле тонкая манифестация является производящей по отношению к манифестации грубой, тогда как последняя не производит никакого другого состояния. Но в действительности дело не так просто. В самом деле, в первой группе мы прежде всего имеем Буддхи, который есть не имеющий формы элемент, о чем мы только что говорили; что до других таттв, которые оказываются соединенными с ним, а это аханкара (ahankara) и танматры (tanmatras), то они, конечно, относятся к области тонкой манифестации.

С другой стороны, во второй группе бхуты (bhutas), несомненно, принадлежат к области плотной манифестации, ибо это телесные элементы; но манас (manas), вовсе не будучи телесным, должен быть соотнесен с тонкой манифестацией — по крайней мере, в себе самом — хотя его деятельность осуществляется также по отношению к грубой манифестации. А остальные индрии (indriyas) обладают в некотором роде двойственным аспектом, ибо могут рассматриваться одновременно как способности и как органы (чувств), стало быть, рассматриваться и с психической, и с телесной точки зрения, т. е., иначе, в тонком и грубом состоянии. Впрочем, следует ясно понимать, что рассматриваемое здесь как тонкая манифестация есть, собственно, лишь то, что касается индивидуального человеческого состояния, в его внетелесных модификациях; и хотя последние находятся выше телесной модальности, поскольку они заключают в себе ее непосредственный принцип (но в то же время их область простирается много дальше), они, однако, если поместить их в совокупность универсального Существования, все еще принадлежат к той же ступени этого Существования, на которой располагается все человеческое состояние. Это же примечание можно сделать, когда мы говорим, что тонкая манифестация является производящей по отношению к грубой манифестации. Чтобы быть вполне точными, нужно привнести сюда — в том, что касается первой — ограничение,

на которое мы только что указали, так как обычное соотношение не может быть установлено для других, равным образом индивидуальных, но не-человеческих состояний, состояний абсолютно иных по их обусловленностям (за исключением наличия формы). Их, однако, также следует понимать в соотношении с манифестацией, коль скоро человеческая индивидуальность принимается за эталон сравнения, как это следует делать неизбежно, вполне отдавая себе отчет в том, что в действительности такое состояние не больше и не меньше любого другого состояния.

Необходимо высказать еще одно, последнее соображение: когда говорят о порядке разворачивания возможностей манифестации или о порядке, в котором должны перечисляться элементы, соответствующие различным фазам этого разворачивания, необходимо тщательно уточнить, что такой порядок подразумевает всего лишь чисто логическую последовательность — впрочем, передающую реальную онтологическую цепочку — и что речь ни в коем случае не может идти здесь о последовательности временной. В самом деле, разворачивание во времени соответствует лишь одному особому условию существования, одному из тех, что определяют область, в которую помещено человеческое состояние; и существует бесконечное множество других модусов разворачивания, равным образом возможных и равным образом включенных в универсальную манифестацию. Стало быть, человеческая индивидуальность не может быть размещена в каком-то временном порядке по отношению к другим состояниям существа, потому что последние, в общем, являются вневременными. И это так даже и тогда, когда речь идет только о состояниях, сходным образом соотносящихся с той же самой оформленной проявленностью. Мы могли бы еще добавить, что некоторые способы расширения человеческой индивидуальности за пределы ее телесной модальности уже вырываются из-под власти времени, не будучи вследствие этого освобождены от других общих условий состояния, к которому принадлежит эта индивидуальность, так что они в действительности располагаются в простых продолжениях этого же самого состояния. И, несомненно, у нас

будет случай объяснить (в других исследованиях), как именно такие продолжения могут быть достигнуты посредством уничтожения одного или другого из условий, вся совокупность которых определяет телесный мир. Если это так, то, разумеется, тем более не могло бы быть и речи о привнесении условий временного в то, что более не принадлежит к тому же состоянию, ни, следовательно, в отношения интегрального человеческого состояния с другими состояниями. И уж тем более невозможно сделать это тогда, когда речь идет о принципе, общем для всех состояний проявленности, или об элементе, который, будучи уже проявленным, является высшим по отношению ко всякой оформленной манифестации, каковой является та, которую мы намереваемся рассмотреть прежде всего.

Глава VII. БУДДХИ, ИЛИ ВЫСШИЙ РАЗУМ

Первой степенью манифестации Атмана — понимая это выражение расширительно, в смысле, который мы уточнили в предыдущей главе — является высший Разум (Буддхи), который, как мы видели ранее, также именуется Махат (Mahat), или «великий принцип»: это второй из двадцати пяти принципов Санкхьи, следовательно, первое из всех производных Пракрити. Это принцип все еще универсального порядка, поскольку он лишен формы; однако не следует забывать, что он уже принадлежит к миру проявленности и вот почему он произволен от Пракрити, ибо всякая манифестация, на какой бы из ее ступеней она ни рассматривалась, предполагает эти два коррелирующих и взаимодополняющих термина, каковыми являются Пуруша и Пракрити, «эссенция» и «субстанция». Однако не менее верно и то, что Буддхи превосходит область не только человеческой индивидуальности, но и всякого индивидуального состояния, каково бы оно ни было, и это-то и оправдывает его имя Махат; стало быть, в действительности он никогда не индивидуализирован, и лишь на следующей стадии мы обнаружили осуществившуюся индивидуальность, с частным (или, лучше сказать, «частичным») осознанием «я».

Буддхи, рассматриваемый по отношению к человеческой индивидуальности или любому другому индивидуальному состоянию, является, стало быть, его непосредственным, но трансцендентным принципом, точно так же, как, с точки зрения универсального Существования, неоформленная манифестация является таковым по отношению к манифестации оформленной. И в то же время Буддхи есть то, что можно было бы назвать выражением личности в манифестации, т. е. тем, что соединяет существо через всю бесконечную множественность его индивидуальных состояний (человеческое состояние, во всей его протяженности, есть при этом лишь одно из таких состояний в ряду других). Иными словами, если рассматривать высшее «Я» (Атман), или Сверх-Я как духовное [51]

Солнце, которое блистает в центре целокупного существа, то Буддхи будет лучом, непосредственно эманировавшим из этого Солнца и озаряющим, во всей его целостности, индивидуальное состояние, которое мы должны рассмотреть более специальным образом, в то же время связуя его с другими индивидуальными состояниями того же существа или даже, еще более общим образом, со всеми его проявленными состояниями (индивидуальными и не индивидуальными) и, поверх них, с самим центром. Впрочем, следует отметить — не слишком настаивая здесь на этом, дабы не потерять нить нашего изложения, что, в силу фундаментального (основополагающего) единства существа во всех его состояниях, следует рассматривать центр всякого состояния, на котором проецируется этот духовный луч, как виртуально — если не действительно — отождествляемый с центром целокупного существа. И вот почему любое состояние — человеческое так же, как и всякое другое — может приниматься за основание для реализации «Высший Идентичности». Именно в этом смысле и в силу такой идентичности можно сказать, как мы это уже сделали вначале, что Пуруша, сам пребывает в центре человеческой индивидуальности, т. е. в точке, где пересечение духовного луча с областью витальных возможностей, определяет «душу живую» (дживатму).[52]

С другой стороны, Буддхи, как и все, что проистекает из развития возможностей Пракрити, сопричастен трем гунам; вот почему, рассматриваемый в его соотношении с различительным познанием (виджняна — vijnana), он понимается как тернер и, в порядке универсального Существования, он отождествляется тогда с божественной Тримурти (Trimurti): «Махат ясно осознается как три Божества (в смысле трех аспектов умопостигаемого Света, так как именно таково значение санскритского слова Дэва (Deva) точным этимологическим эквивалентом которого является и слово Бог,[53] будучи, вследствие влияния трех гун, одной единой манифестацией (мурти — murti) в трех Богах. В универсальном он есть Божественность (Ишвара, не в себе самом, но в своих трех основных

аспектах Брахмы, Вишну и Шивы, образующих Тримурти, или «тройственную манифестацию»); но, рассматриваемый разделительно (впрочем, в сугубо преходящем аспекте «отдельности»), он принадлежит (однако, не будучи сам индивидуализирован) к индивидуальным существам (которым он сообщает возможность сопричастия к божественным атрибутам, т. е. к самой природе Универсального Сущего, принципу всякого существования).[54] Легко увидеть, что Буддхи рассматривается здесь в своих отношениях соответственно с двумя первыми из трех Пуруш, о которых говорится в Бхагавадгите: в самом деле, на уровне макрокосмическом тот, что обозначается как «недвижный» («неизменный»), есть сам Ишвара, выражением которого в проявленном мире является Тримурти (разумеется, речь идет о неоформленной манифестации, так как здесь нет ничего индивидуального); и говорится, что другой «распределен между всеми существами». Точно так же на уровне «микрокосмическом» Буддхи может рассматриваться одновременно по отношению к личности (Атме) и по отношению к «душе живой» (дживатме), при том, впрочем, что эта последняя есть только отражение личности в человеческом индивидуальном состоянии, отражение, которое не могло бы существовать без посредничества Буддхи. Пусть вспомнят здесь символ солнца и его образ отраженный в воде; Буддхи, сказали мы, есть луч, который определяет формирование этого образа и, в то же время, связывает его с источником света.

Именно в силу двойственного отношения, на которое мы только что указали, и опосредующей роли между личностью и индивидуальностью, можно — несмотря на все, что неизбежно есть неадекватного в таком языке — рассматривать разум, как в некотором роде переходящий из состояния универсальной потенциальности в индивидуализированное состояние, но в действительности не перестающий быть таким, каким он был. Да и переход этот осуществляется только вследствие его интеллекта пересечения с особой областью определенных условий

существования, посредством которых определяется рассматриваемая индивидуальность. И тогда он производит, как результат этого пересечения, индивидуальное сознание (аханкара — ahankara), заключенное в «душе живой» (дживатме), которой оно присуще. Как мы уже указали, это сознание, которое является третьим принципом Санкхьи, дает рождение понятию «я» (ahan, откуда имя аханкара, буквально «то, что создает я»); ибо оно своей собственной функцией имеет предписание индивидуального убеждения (абхиманы — ahhimana), т. е. именно представления, что «я есть», затрагиваемый как внешними объектами (бахья — bahya), так и внутренними (абхьянтара — abhyantara), которые суть, соответственно, объекты перцепции (пратьякша — pratyaksha) и созерцания (дхьяна — dhyana). И совокупность этих объектов обозначается термином идам (idam), «это», когда она рассматривается в оппозиции к ахам (aham), или «я», оппозиции, впрочем, весьма относительной и в этом весьма отличной от той, которую современные философы претендуют установить между «субъектом» и «объектом», или «духом» и «вещами». Таким образом, индивидуальное сознание непосредственно, но в порядке простой «условной» модальности, проистекает из принципа разума и, в свой черед, оно и производит все другие принципы или специфические элементы человеческой индивидуальности, которыми мы должны теперь заниматься.

Глава VIII. МАНАС, ИЛИ ВНУТРЕННИЙ РАЗУМ; ДЕСЯТЬ ВНЕШНИХ СПОСОБНОСТЕЙ ВОСПРИЯТИЯ И ДЕЙСТВИЯ

Вслед за индивидуальном сознанием (аханкарой) перечень таттв в Санкхье включает в ту же группу «производящих производных» пять танматр, тонких сущностей стихий (элементов), бестелесных и не воспринимаемых внешним образом; они непосредственно являются принципами для, соответственно, пяти бхут, или телесных и чувственно воспринимаемых элементов, которые получают свое окончательное оформление в самих условиях индивидуального существования на той ступени, где обретается человеческое состояние. Слово танматра буквально означает «предписание» (матра, мера, определение), очерчивающее собственную область определенного качества (тад или тат — местоимение среднего рода, «это», которое понимается здесь в смысле совокупности условий, как арабское дхат — dhat[55]) в универсальном Существовании; но здесь не место вдаваться в более подробное рассмотрение данного вопроса. Скажем только, что пять танматр обычно обозначаются именами чувственно воспринимаемых качеств: слышимое, или звуковое (шабда — shabda), осязаемое (спарша — sparsha), видимое (рупа — rupa, с двойным значением формы и цвета), вкусовое (раса — rasa), обоняемое (гандха — gandha). Но эти качества могут рассматриваться здесь лишь в их состоянии своего рода принципа, «не развернутом», ибо лишь посредством бхут они будут действительно проявлены на чувственном уровне. И соотношение танматр и бхут является, до некоторой степени, аналогичным соотношению «эссенции» и «субстанции», так что танматры можно было бы с полным основанием назвать «эссенциями элементов».[56] Пять бхут в порядке их продуцирования, или их манифестации (порядке, соответствующем тому, на который мы только что указали

для танматр, поскольку, собственно говоря, каждому элементу принадлежит одно чувственно воспринимаемое качество) суть: Эфир (Акаша), Воздух (Вайю), Огонь (Теджас), Вода (Ан) и Земля (Притхви, или Притхиви). Именно из них формируется вся плотная, или телесная манифестация.

Между танматрами и бхутами — и образуя вместе с последними группу «непроизводящих производных» — находятся одиннадцать различных способностей, сугубо индивидуальных, которые производны от аханкары и которые, в то же время, сопричастны всем пяти танматрам. Из одиннадцати способностей, о которых идет речь, десять являются внешними: это пять способностей восприятия и пять способностей действия. Одиннадцатая, по природе своей принадлежащая и к тому, и к другому, является внутренним разумом (le sens interne), или ментальной способностью (манас), и эта последняя непосредственно соединяется с сознанием (аханкарой).[57] Именно с этим манасом должна быть соотносима индивидуальная мысль, которая принадлежит к порядку оформленного (и мы включаем сюда рассудок точно так же, как память и воображение [58]) и которая никоим образом не присуща трансцендентному разуму (Буддхи), все атрибуты которого по самой сути своей лишены формы. Заметим в этой связи, что равным образом и для Аристотеля, чистый разум принадлежит к уровню трансцендентного и своим собственным предметом имеет познание универсальных принципов. Это знание, в котором нет ничего дискурсивного, получается прямо и непосредственно через интеллектуальную интуицию, которая, — скажем мы, дабы избежать всякой путаницы, — не имеет равным счетом ничего общего с той так называемой «интуицией», порядка исключительно чувственного и витального, что играет такую большую роль в абсолютно антиметафизических теориях некоторых современных философов.

Что до разворачивания различных способностей индивида, то здесь мы можем лишь привести поучения Брахма-сутры по этому поводу: «интеллект, внутренний разум так же, как и способности

восприятия и действия, разворачиваются (в проявленном) и сворачиваются и растворяются (в не-проявленном) в сходном порядке (но при сворачивании в направлении, обратном разворачиванию[59]). Порядке, который всегда есть порядок элементов (стихий), от которых производны эти способности в том, что касается их строения[60] (за исключением, однако, разума, который на уровне неоформленного, разворачивается ранее всякого оформленного или собственно индивидуального принципа).

Что же до Пуруши (или Атмана), то его эманация (в той мере, в какой ее рассматривают как личность данного существа) не есть ни рождение (даже в самом расширительном значении этого слова),[61] ни производное (имеющее определенную отправную точку для своего действительного существования, как это есть для всего, что производно от Пракрити). В самом деле, ей невозможно предписать никакого ограничения (по каким-либо частным условиям существования) ибо, будучи отождествляемой с Высшим Брамой, она сопричастна бесконечной[62] его Сущности (имеется в виду обладание божественными атрибутами, по крайней мере, виртуальное или даже актуальное — поскольку эта сопричастность действительно реализуется «Высшей Идентичностью», не говоря уже о том, что находится за пределами всякой атрибутивности; ибо речь идет здесь Высшем Брахме, который есть ниргуна — а не только о Браме, который есть сагуна, т. е. Ишвара. [63] Он активен, но только в принципе (то есть «недейственен»),[64] ибо эта активность (картрива — kartriva) не сущностна для него и привходяща (соотносясь только с его состояниями манифестации). Как плотник, имея в руке топор и другие инструменты, и откладывая их затем в сторону, наслаждается покоем и отдыхом, точно так же Атман (Атма) в соединении со своими инструментами (посредством которых принципиально заключенные в нем возможности получают выражение и развитие в каждом из его состояний проявленности и которые, таким образом, есть не что иное, как его способности, проявленные посредством соответствующих органов) активен (хотя эта активность никоим

образом не воздействует на его сокровенную природу), а оставляя их, наслаждается отдыхом и покоем (в «не-деянии», из которого, сам в себе, он никогда не выходил.[65]

«Различных способностей восприятия и действия (обозначаемых термином прана — prana во вторичном значении) одиннадцать: пять — восприятия (буддхиндрии — buddhindriyas или джнянендрии — jnanendriyas, средства или инструменты познания в их специфической области), пять — действия (кармендрии — karmendriyas) и их внутренний разум (манас). Там, где указывается большее количество (тринадцать), термин индрия употребляется в его более широком всеохватывающем значении, различая в манасе, в силу множественности его функций, интеллект (не в самом себе и не на трансцендентном уровне, но как частное определение по отношению к индивиду), индивидуальное сознание (аханкару, от которой манас не может быть отделен) и внутренний разум в собственном смысле (то, что схоластические философы именуют «sensorium commune»[66]). Там, где упоминается меньшее число (обычно семь), тот же термин употребляется в более ограниченном значении: так, говорится о семи органах чувств, соотносящихся с двумя глазами, двумя ушами, двумя ноздрями и ртом или языком (так что в этом случае речь идет только о семи отверстиях или устьях головы). Одиннадцать способностей, упомянутые выше (хотя и обозначаемые в их совокупности словом прана) не являются (как пять вайю, о которых мы будем говорить далее) простыми модификациями мукхья-праны (mukhya-prana) или основного витального акта (дыхания с вытекающей из него ассимиляцией), но соотносится с различными принципами (различными со специфической точки зрения человеческой индивидуальности)».[67]

Термин прана в его самом общепринятом значении, означает, собственно говоря, «жизненное дыхание»; но в некоторых ведических текстах то, что обозначается таким образом, в универсальном смысле, в принципе отождествляется с самим Брамой, там, где говорится, что в глубоком сне (сушупти — sushupti)

все способности растворены в пране — ибо «в то время, когда человек спит без сновидений, его духовный принцип (Атман, рассматриваемый по отношению к нему) образует одно с Брамой, [68] и это состояние находится за пределами дифференциации, следовательно, подлинно над-индивидуально. Вот почему слово «свапити» (swapiti), «он спит», толкуется как свам апито бхавати (swam apito bhavati), «он вошел в собственное (высшее) "Я"».[69]

Что касается слова индрия, то оно означает собственно «мочь» («pouvoir»), что также является первичным смыслом слова «способность»; но, в результате расширения, оно, как мы уже указали, подразумевает одновременно способность и соответствующий ей телесный орган. Их совокупность рассматривается как конституирующая инструмент и познание (буддхи или джняна, причем эти термины берутся здесь в их самом широком значении) и действия (кармы), которые, таким образом, обозначаются одним и тем же словом. Пять инструментов восприятия суть: уши, или слух (шротра — shrotra), кожа, или осязание (твах — twach), глаза, или зрение (чакшус — chakshus), язык, или вкус (расана — rasana), нос, или обоняние (гхрана — ghrana), перечисляемые в порядке разворачивания чувств, который есть порядок соответствующих элементов (бхут). Но чтобы подробно изложить эти соответствия, необходимо было бы во всей полноте рассмотреть условия телесного существования, а этого мы не можем делать здесь. Пять же инструментов действия суть: органы выделения (пайю — payu), детородные органы (упастха — upastha), руки (пани — pani), ноги (пада — pada) и, наконец, голос или орган речи (вах — vach),[70] который в порядке перечисления называется десятым. Манас должен рассматриваться как одиннадцатый и по своей собственной природе подразумевает двойную функцию, как служащий одновременно и восприятию, и действию и, следовательно, сопричастный свойствам и того и другого, которые он в некотором роде сосредотачивает в себе самом.[71]

Согласно Санкхъе, эти способности, с соответствующими им

органами, являются при различении трех принципов в манасе, тринадцатью инструментами познания в области человеческой индивидуальности (ибо действие не имеет цели в самом себе, но лишь в соотношении с познанием): три внутренних и десять внешних, сравнимых с тремя часовыми и десятью воротами (сознательный характер присущ первым, но не вторым — в той мере, в какой мы рассматриваем их раздельно). Телесное чувство воспринимает, а орган действия исполняет (одно является в некотором роде «входом», а другое — «выходом»: здесь налицо две последовательных и взаимодополняющих фазы, из которых первая есть движение центростремительное, а вторая — движение центробежное). Между ними двумя внутренний разум (манас) исследует; сознание (Аханкара) определяет индивидуальное применение, т. е. ассимилирует то, что воспринимается «я», частью которого оно теперь является в качестве вторичной модификации. И, наконец, чистый разум (Буддхи) переносит в Универсальное сведения, полученные в результате деятельности расположенных ниже него способностей.

Глава IX. ПЯТЬ ВАЙЮ, ИЛИ ЖИЗНЕННЫХ ФУНКЦИЙ; ОБОЛОЧКИ ВЫСШЕГО «Я» (SOI)

Пуруша, или Атман, проявляясь как дживатма в живой форме индивидуального существа, согласно Веданте, рассматривается как облекающийся рядом «оболочек» (кошей — koshas); или следующих друг за другом «колесниц» (vehicules), олицетворяющих столько же фаз его проявленности. Кроме того, было бы совершенно ошибочно уподоблять их «телам», поскольку лишь последняя фаза принадлежит к порядку телесного. Также стоит отметить, что, строго говоря, нельзя сказать, будто в действительности Атман заключен в такие оболочки, ибо, по самой своей природе, он не поддается никакому ограничению и никоим образом не обусловлен каким-либо состоянием манифестации.[72]

Первая оболочка — анандамайя-коша (anandamaya-kosha), при этом частица майя означает «который сделан из» или «который состоит из» того, что обозначается соединенным с нею словом) есть не что иное, как совокупность всех возможностей манифестации, которые Атман заключает в себе, в своей «перманентной актуальности» и недифференцированном состоянии, как принцип. Она именуется «созданной из Блаженства» (Ананда — Ananda), потому что высшее «Я», в этом изначальном состоянии, наслаждается полнотой своего собственного бытия, и она, по сути, ничем не отличается от высшего «Я», она выше обусловленного состояния, ее предполагающего, и располагается на ступени Чистого Сущего (de l'Etre pur). Вот почему она считается отличной характеристикой Ишвары.[73] Следовательно, мы находимся здесь на уровне неоформленного; и только тогда, когда его рассматривают в связи с оформленной манифестацией и в качестве принципа последней, можно сказать, что здесь перед нами принципиальная, или каузальная форма (каранашарира — karana-sharira), то

посредством чего форма будет проявлена и актуализована на последующих стадиях.

Вторая оболочка (виджнянамайя-коша — vijnanamaya-kosha) формируется Светом (в умопостигаемом смысле), непосредственном отражаемым целостным и универсальным Знанием (Джняной — Jnana, при этом частица vi подразумевает различительный модус. [74] Она (эта оболочка) слагается из пяти элементарных эссенций (танматр), «мыслимых», но не «воспринимаемых», в их тонком состоянии, и она образуется соединением высшего разума (Буддхи) с принципами способностей восприятия, производными, соответственно, от пяти танматр; их внешнее развитие образует затем пять чувств в индивидуальной телесности.[75] Третья оболочка (маномайя-коша — manomaya-kosha), в которой внутренний разум (manas) соединяется с предыдущей, включает в себя именно ментальное сознание[76] или мыслительную способность, которая, как мы сказали ранее, принадлежит исключительно к порядку индивидуального и оформленного и развитие которой есть следствие излучения (иррадиации), в модусе отражения, высшего разума в определенном индивидуальном состоянии, каковым является здесь человеческое состояние. Четвертая оболочка (пранамайя-коша — pranamaya-kosha) включает в себя способности, производные от «жизненного дыхания» (праны), т. е. пять вайю (модальностей этой праны), так же, как и способности действия и восприятия (эти последние на уровне принципов существовали уже в двух предыдущих оболочках как чисто «умопостигаемые» способности, тогда как, с другой стороны, не могло быть и речи ни о каком способе действия, так же, как и ни о какой внешней перцепции). Совокупность этих трех оболочек (виджнянамайи, маномайи и пранамайи) образует тонкую форму (сукшмашариру — sukshma-sharira), или лингашариру (linga-sharira), в противоположность плотной, или телесной форме (стхулашарире — sthula-sharira). Стало быть, мы вновь обнаруживаем здесь различение двух модусов оформленной манифестации, о которых мы уже неоднократно

говорили.

Пять функций, или витальных действий, именуются вайями, хотя они, собственно говоря, не являются воздухом или ветром (в действительности таков главный смысл слова вайя, или вата (vata), производного от словесного корня ва (va), идти, двигаться, обычно обозначающего стихию воздуха, одним из характерных свойств которой является подвижность,[77] тем более, что они соотносятся с тонким, а не с телесным состоянием. Но они суть, как мы только что сказали, модальности «жизненного дыхания» (праны, или более общим образом, аны[78]), на уровне принципа, рассматриваемого в его соотношении с дыханием. Это суть:

1) вдох, т. е. дыхание, рассматриваемое как восходящее, в свою начальную фазу (прану, в самом строгом смысле этого слова) и притягивающее еще не индивидуализированные элементы космической среды, чтобы, посредством ассимиляции, сделать их сопричастными индивидуальному сознанию;

2) вдох, рассматриваемый, как нисходящий в последующую фазу (апана — apana), как то, посредством чего эти элементы проникают в индивидуальность;

3) промежуточная фаза между двумя предыдущими (вьяна — vyana), состоящая, с одной стороны, из совокупности действий «взаимных реакций, которые возникают при контакте между индивидом и окружающими элементами, а, с другой стороны, из различных витальных движений, вытекающих отсюда, соответствием чего в телесном организме является кровообращение;

4) выдох (удана — udana), который проецирует дыхание, преобразуя его, за пределы ограниченной индивидуальности (т. е. сведенной к одним лишь тем модальностям, которые обычно развиваются у людей) в область возможностей расширенной индивидуальности, рассматриваемой в ее целостности;[79]

5) пищеварение, или внутреннее субстанциальное усвоение (самана — samana), посредством которого поглощенные элементы становятся дополняющей частью индивидуальности.[80]

Четко оговаривается, что речь не идет здесь о простой операции одного или нескольких телесных органов; в самом деле, легко убедиться, что все это не следует понимать лишь в смысле соответствующих, по аналогии, физиологических функций, но именно о жизненном усвоении в его самом широком смысле.

Телесная, или плотная форма (стхулашарира) является пятой и последней оболочкой, т. е. той, которая для человеческого состояния соответствует самому внешнему модусу манифестации; это питательная (alimentaire) оболочка (аннамайя-коша — annamaya-kosha), составленная из пяти чувственных элементов (бхут), на основе которых слагаются все тела. Она усваивает себе сочетания элементов, получаемые при питании (анна — слово, производное от глагольного корня ад (ad) — есть),[81] секретируя (усваивая) самые тонкие части, которые остаются в органическом обращении, и выделяя (экскретируя), или отбрасывая самые грубые, за исключением, однако, тех, которые отлагаются в костях. В результате этой симмиляции земляные субстанции становятся плотью; субстанции водные — кровью; огненные субстанции становятся жиром, костным мозгом и нервной системой (фосфористое вещество); ибо существуют телесные субстанции, в которых преобладает природа того или иного элемента, хотя все они образуются соединением пяти элементов.[82]

Всякое организованное существо, пребывающее в такой телесной форме, обладает, на более или менее полной степени развития, одиннадцатью индивидуальными способностями, о которых мы говорили выше, и, как мы уже равным образом видели, эти способности проявляются в форме живого существа посредством одиннадцати соответствующих органов (авайавас — avayavas, понятие, которое, впрочем, прилагается также и к тонкому состоянию, но только по аналогии с плотным состоянием). Согласно Шанкарачарье,[83] различаются три организованных клана живых существ: 1) живородящие (дживаджа — jivaja, или йониджа — yonija, или, еще иначе, джарайуджа — jarayuja; 2) яйцеродные

(андаджа — andaja), как птицы, рептилии, рыбы и насекомые; 3) размножающиеся семенами (удбхидджья — udbhijja), куда входят одновременно низшие животные и растения, причем первые, будучи подвижными, рождают главным образом в воде, тогда как вторые, будучи прикреплены к месту, обычно рождают на земле. Однако, согласно некоторым местам из Вед, пища (анна), т. е. растительность (ошадхи — oshadhi), также происходит из воды, ибо это дождь (варша — varsha) оплодотворяет землю.[84]

Глава X. СУЩНОСТНОЕ ЕДИНСТВО И ТОЖДЕСТВО ВЫСШЕГО «Я» ВО ВСЕХ СОСТОЯНИЯХ СУЩЕГО

Здесь мы должны несколько задержаться на одном сущностном моменте, а именно: что все принципы или элементы, о которых мы говорили, которые описываются как раздельные и которые действительно являются таковыми с индивидуальной точки зрения, являются таковыми лишь с этой точки зрения, а реально являются лишь таким же количеством проявленных модальностей «Универсального Духа» (Атмана). Иными словами, хотя, акцидентальные и преходящие, ибо проявленные, они являются выражением некоторых сущностных возможностей Атмана (тех, которые по своей собственной природе являются возможностями манифестации). И эти возможности, в принципе и по своей глубокой реальности, не являются чем-то отличным от Атмана. Вот почему их следует рассматривать в Универсальном (а уже не в отношении к индивидуальным существам), как являющиеся поистине самим Брамой, который «не имеет двойственности» и вне которого нет ничего ни проявленного, ни непроявленного.[85]

Впрочем, то, вне чего есть нечто, не может быть бесконечным, будучи ограничено именно тем, что оно оставляет за своими пределами. И, таким образом, Мир — подразумевая под этим словом совокупность универсальной манифестации — может отличаться от Брамы лишь иллюзорно, тогда как, напротив, Брама абсолютно «отличен от того, что он проницает собой»,[86] т. е. от Мира, поскольку к нему невозможно приложить какие-либо определенные атрибуты, которые были бы достойны Его, и поскольку универсальная проявленность вся целиком, строго говоря, есть ничто по сравнению с Его Бесконечностью. Как мы уже отмечали в другом месте, эта «не-взаимность» (irreciprocite) отношений ведет к формальному осуждению «пантеизма», так же, как и всякого

«имманентизма», и она очень ясно утверждается также в таких словах Бхагавадгитой: «Все существа во мне, но я не в них… Мое Самосущее Существо поддерживает все существа, и хотя Оно не в них, именно посредством него они существуют».[87] Можно было бы сказать, что Брама есть абсолютное Все, именно в силу того, что Он бесконечен, но что, с другой стороны, если все вещи суть в Браме, то они вовсе не являются Брамой в той мере, в какой они рассматриваются в аспекте различения, т. е. именно как вещи относительные и обусловленные — при том, впрочем, что их существование как таковых есть не более чем иллюзия по отношению к высшей реальности. То, что говорится о вещах и не могло бы подобать Браме, есть всего лишь выражение относительности, и в то же время, поскольку последняя иллюзорна, сходным образом таковым же является и различие; один из терминов уничтожается перед лицом другого, ибо ничто не может коррелировать с Бесконечным. Это лишь в принципе все вещи являются Брамой, но лишь это одно составляет их глубинную реальность; и этого-то никогда не следует терять из виду, если мы хотим понять все дальнейшее.[88]

Никакое различение, (касающееся преходящих модификаций, таких, как различения действователя, действия и цели или результата этого действия) никоим образом не ущемляет сущностных единства и тождества Брамы как причины (karana) и следствия (karya).[89] Море есть то же самое, что его воды, и от них не отличается (по природе), хотя волны, пена, брызги, капли и другие акцидентальные модификации, которым подвергаются эти воды, существуют раздельно или вместе как отличные друг от друга (когда их рассматривают в их частности, будь то аспект последовательности либо в аспекте одновременности, без того, однако, чтобы их природа перестала быть той же самой.[90] Следствие не является (по сути, эссенциально) иным, нежели его причина (хотя, напротив. Причина больше, чем следствие). Брама един (как Самосущее существо) и не двойственен (как высший Принцип); Сам в себе он не отделен

(какими-либо границами) от Своих модификаций (как оформленных, так и не оформленных) он Атман (во всех своих возможных состояниях). А Атман (в себе самом, необусловленном состоянии) есть Он (и не что-либо иное, чем Он).[91] Одна и та же земля являет нам алмазы и другие драгоценные минералы, глыбы хрусталя и обычные, не имеющие ценности камни; одна и та же почва и взращивает множество различных растений, являющих самое большое разнообразие листьев, цветов и плодов; одна и та же пища превращается в организме в кровь, плоть и произрастающие на ней волосы и ногти. Как молоко самопроизвольно превращается в простоквашу, а вода в лед (без того, чтобы этот переход из одного состояния в другое означал какое-либо изменение их природы), так Брама модифицирует Себя (в бесконечном множестве универсальной манифестации), без помощи внешних инструментов или средств какого-либо рода (без того, чтобы Его Единство и Его Самотождественность (Идентичность) каким-либо образом были овоздействованы этим.[92] Так паук ткет паутину из своей собственной субстанции, тонкие существа принимают различные (не-телесные) формы, а лотос произрастает в различных водоемах, не имея органов передвижения. Что Брама (такой, каков он есть) неделим и не слагается из частей, вовсе не является опровержением (этой концепции универсальной множественности Его единства или, скорее, Его «недвойственности»); это не Его целостность (вечно неизменная и недвижная) модифицируется в видимых явлениях Мира (ни какая-либо из его частей, ибо Он вовсе не имеет таковых, но это Он сам, рассматриваемый в особом аспекте различения или дифференциации, т. е. как сагуна или савишеша — savishesha. И если Он может рассматриваться в специфическом аспекте различения или дифференциации, то это потому, что Он заключает в себе все возможности без того, чтобы последние каким-либо образом являлись частями Его самого.[93] Различные изменения (условий и модусов существования) являются одной и той же (индивидуальной) душе, которая грезит (и в этом состоянии воспринимает внутренние

предметы, принадлежащие к области тонкой манифестации.[94]

Различные иллюзорные формы (соответствующие различным модальностям оформленной манифестации, иным, нежели телесная модальность) укрытые покровом одного и того же тонкого существа, никоим образом не разрушая его единства (при этом такая иллюзорная форма, майявирупа — mayavirupa рассматривается как чисто акцидентальная и никоим образом не принадлежащая собственно тому существу, которое облекается в нее, так что последнее должно рассматриваться как не подверженное воздействию этой вполне зримой модификации).[95] Брама всемогущ (поскольку он, в принципе, все заключает в себе самом), присущ всякому действию (хотя сам и «не-действенен», или, скорее, именно благодаря этому), не обладает никаким органом или инструментом действия; также, равным образом, никакой специфический мотив или цель действия (подобная той, каковой является цель индивидуального действия), отличные от Его собственной воли (которая, в свой черед, не отличается от Его всемогущества)[96] не должны приписываться решениям Универсума. Ему не должна вменяться никакая акцидентальная дифференциация (как конкретной причине), ибо каждое индивидуальное существо видоизменяется (развивая свои возможности) в соответствии со своей собственной природой.[97] Так дождевая туча бесстрастно проливает влагу (не заботясь о частных результатах, которые явятся следствием второстепенных обстоятельств), и этот же самый оплодотворяющий дождь заставляет разнообразно произрастать различные семена, производя разнообразие растений, в зависимости от их видов (в силу различных потенциальных возможностей, соответственно присущих этим семенам).[98]

Всякий атрибут первопричины находится (в принципе) в Браме, который (в Самом себе), однако, лишен всякого различающего качества.[99]

«Все, что было, все, что есть, и все, что будет, все есть поистине Омкара (Вселенная, изначально, на уровне принципа,

отождествляемая с Брамой и, как таковая, символизируемая священным слогом ОМ: и все другое, что не подчинено тройственному времени (трикале — trikala, т. е. условиям времени, рассматриваемого в трех его модальностях прошлого, настоящего и будущего), также есть подлинно Омкара (Omkara). Конечно, этот Атман (всего лишь манифестацией которого являются все вещи) есть Брама, и этот Атман (по отношению к различным состояниям существа) также имеет четыре состояния (пады — padas, слово, буквально означающее «ступени» («pieds»); поистине, все это есть Брама».[100]

«Все это» следует понимать, как, впрочем, ясно показывает продолжение данного текста, которое мы приведем далее, в смысле различных модальностей индивидуального существа, рассматриваемого в его целостности, так же, как и не-индивидуализированных состояний целостного сущего. И те, и другие обозначаются здесь как состояния Атмана, хотя, разумеется, в самом себе поистине Атман безусловен и никогда не перестает быть таковым.

Глава XI. РАЗЛИЧНЫЕ СОСТОЯНИЯ АТМАНА В ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ СУЩЕСТВЕ

Мы перейдем теперь к изучению различных состояний индивидуального существа, пребывающего в живой форме, которая, как мы объяснили это выше, включает в себя, с одной стороны, тонкую форму (сукшмашариру или лингашариру), а с другой — плотную, или телесную форму (стхулашариру). Когда мы говорим об этих состояниях, мы вовсе не подразумеваем здесь ни специфическое состояние, которое, согласно уже сказанному нами, присуще каждому индивиду и отличает его от всех остальных, ни совокупность ограничительных условий, что определяет каждое, рассматриваемое обособленно, состояние существования. То, о чем здесь идет речь, — это исключительно различные состояния или, если угодно, различные модальности, которые самым общим образом, претерпевает одно и то же индивидуальное существо, каково бы оно ни было. Эти модальности всегда могут, в их совокупности, быть соотносимы с плотным и тонким состоянием, притом первое ограничено одной лишь телесной модальностью, а второе включает все остальное в индивидуальности (здесь речь не идет о других индивидуализированных состояниях, поскольку рассматривается именно человеческое состояние). То, что находится за пределами этих двух состояний, не принадлежит более индивиду как таковому: здесь мы говорим о том, что можно было бы назвать «каузальным» состоянием, т. е. о том, что соответствует каранашарире (karana-sharira) и что, следовательно, принадлежит к порядку универсального и имеющего форму. Впрочем, и в случае этого «каузального» состояния мы — даже если мы не находимся более в области индивидуального существования — все еще остаемся в области Сущего; следовательно, нужно рассмотреть — помимо Сущего и выйдя за его пределы — четвертое состояние, соотносящееся с областью принципов и абсолютно безусловное. Метафизически все эти состояния, даже те, которые принадлежат

собственно индивиду, соотносятся с Атманом, т. е. с личностью, ибо только она образует глубинную реальность существа, и потому что любое состояние этого существа стало бы чисто иллюзорным, если бы вздумали его от этой реальности отделить. Все конкретные состояния существа, каковы бы они ни были, не представляют собой ничего иного, кроме разворачивания возможностей Атмана. Вот почему можно говорить о различных состояниях, в которых пребывает существо, как подлинно о состояниях Атмана; хотя следует вполне понимать, что Атман, в самом себе, никоим образом не подвержен их влиянию и вовсе не перестает быть безусловным, точно так же, как он никогда не становится проявленным, по-прежнему пребывая сущностным и трансцендентным принципом манифестации во всех ее модусах.

Оставив на некоторое время в стороне четвертое состояние, к которому мы еще вернемся, скажем, что три первые суть: состояние бодрствования, которое соответствует плотной манифестации; тонкий сон, соответствующий манифестации тонкой; глубокий сон, который есть состояние «каузальное» и неоформленное. К этим трем состояниям иногда добавляют еще одно — состояние смерти, а также и другое — экстатическую потерю сознания, рассматриваемую как состояние, промежуточное (сандхья — sandhya) [101] между глубоким сном и смертью, точно так же, как тонкий сон есть состояние, промежуточное между бодрствованием и глубоким сном. [102] Однако эти два последних состояния, в общем, не перечисляются отдельно, т. к. сущностно они не отличаются от состояния глубокого сна — как мы только что объяснили, состояния в действительности внеиндивидуального, в котором существо, равным образом, возвращается в непроявленность или, по меньшей мере, в неоформленность, а «душа живая» (дживатма) возвращается в лоно Универсального Духа (Атмана) путем, что ведет к самому центру существа, туда, где находится местопребывания Брамы.[103]

Для подробного описания этих состояний нам стоит лишь обратиться к тексту Мандукья-Упанишады, начало которой мы

цитировали выше, за исключением, однако, самой первой фразы, а она такова: «Ом, этот слог (акшара — akshara)[104] есть все то, что есть; объяснение его следует». Священное односложное слово Ом, в котором выражает себя сущность Вед,[105] рассматривается здесь как идеографический символ Атмана; и точно так же, как этот слог, образуемый тремя буквами (матрами, а эти буквы суть A, U и M, из которых две первых сокращаются в O),[106] имеет четыре элемента; из них четвертый, будучи не чем иным, как самим монослогом, синтетически рассматриваемый в его принципиальном аспекте, не может иметь буквенного выражения (он аматра — amatra), ибо предшествует всякому различию в «неразрешимом» (акшаре) — точно так же, как Атман имеет четыре состояния (пады), из которых четвертое в действительности не является никаким особым состоянием, но есть Атман, рассматриваемый в самом себе как абсолютно трансцендентный и не подверженный обусловленности какого-либо конкретного состояния. Как таковой он недоступен никакому изображению. Теперь же изложим то, что сказано в тексте, на который мы ссылаемся, о каждом из четырех состояний Атмана, отправляясь от последней степени манифестации и восходя к высшему состояния, целокупному и безусловному.

Глава XII. СОСТОЯНИЕ БОДРСТВОВАНИЯ, ИЛИ ВАЙШВАНАРА

Первенствует среди пад Вайшванара (Vaishwanara), местопребыванием[107] которого является состояние бодрствования (джагарита-стхана — jagarita-sthana), который обладает знанием внешних предметов (чувственно воспринимаемых), который имеет семь членов и девятнадцать уст и областью которого является мир грубой манифестации.[108]

Вайшванара, как указывает этимологическое происхождение этого имени,[109] есть то, что мы назвали «Универсальным Человеком»; но здесь он рассматривается более конкретным образом, в полноте разворачивания своих состояний манифестации, в специфическом аспекте этого разворачивания. Здесь употребление этого термина, похоже, даже ограничивается одним из этих состояний, состоянием плотной манифестации, которая образует телесный мир; но это частное состояние может считаться символом всей совокупности универсальной манифестации, элементом которой оно является, и это потому, что для человеческого существа оно является основой и отправной точкой всякой реализации. Стало быть, как и в случае всякой символики, достаточно будет сделать необходимые транспозиции, в зависимости от степеней, к которым должна прилагаться эта концепция. Именно в таком смысле состояние, о котором идет речь, может быть соотносимо с «Универсальным Человеком» и описываться как образующее его тело, понимаемое по аналогии с телом индивидуального человеческого существа, аналогии, которая, как мы уже говорили, есть аналогия «макрокосма» — адхидеваки (adhidevaka) и «микрокосма» — адхьятмики (adhyatmika). В этом аспекте Вайшванара ассоциируется также с Вираджем (Viraj), т. е. с Космическим Разумом (Intelligence Cosmique), в той мере, в какой он правит и объединяет в своей целостности совокупность телесного

мира. Наконец, с другой точки зрения, которая, впрочем, подкрепляет предыдущую, Вайшванара означает, и «то, что является общим для всех людей; тогда это весь род людской (человечество как вид), понимаемый как специфическая природа, или, точнее, то, что можно назвать «гением рода».[110] И, кроме того, следует заметить, что телесное состояние является общим для всех человеческих индивидуальностей, каковы бы ни были другие модальности, в которых они должны развиваться, дабы осуществить, как индивидуальности и не выходя за пределы статуса человека, интегральное расширение их соответствующих возможностей.[111]

Благодаря сказанному можно понять, как следует толковать семь членов, о которых идет речь в тексте Мандукья-Упанишады и которые суть семь основных частей «макрокосмического» тела Вайшванары: 1) совокупность высших световых сфер, т. е. высших состояний существа, рассматриваемых, однако, исключительно в их отношениях с состоянием, о котором конкретно идет речь, сравнима с частью головы, содержащей мозг, который, в действительности, органически соответствует «ментальной» функции. Она же есть не что иное, как отражение умопостигаемого Света, или над-индивидуальных принципов; 2) Солнце и Луна или, точнее, принципы, в мире чувственных явлений олицетворяемые этими двумя светилами,[112] суть два глаза; 3) огненному принципу соответствует рот;[113] 4) направлениям пространства (диш — dish) — уши;[114] 5) атмосфера, т. е. космическая среда, от которой исходит «жизненное дыхание» (прана), соотносится с легкими; 6) промежуточная область (Антарикша — Antariksha), которая простирается между Землей (Бху, или Бхуми — Bhu, Bhumi) и световыми сферами, или небесами (Свар, или Сварга — Swar, Swarga), область, рассматриваемая как среда, где вырабатываются формы (еще потенциальные по отношению к плотному состоянию) соответствует желудку;[115] 7) наконец, Земля, т. е., в символическом смысле, действенное завершение всякой телесной манифестации, соответствует стопам, которые понимаются здесь как эмблема всей

нижней части тела. Отношения этих различных членов между собой и их функции в космической целокупности, к которой они принадлежат, аналогичны (но, разумеется, не тождественны) отношениям и функциям соответствующих частей человеческого организма. Очевидно, что речь не идет здесь о сердце, потому что его прямая связь с Универсальным Разумом помещает его за пределы области собственно индивидуальных функций и потому что это «место пребывания Брамы» поистине является центральным, как на уровне космическом, так и на уровне человеческом. Тогда как все, что есть манифестация и особенно оформленная манифестация, является внешним и, если можно так выразится, «периферическим», принадлежащим исключительно к окружности «колеса вещей». В условиях, о которых идет речь, Атман, как Вайшванара осознает мир чувственной проявленности (рассматриваемой также как область того аспекта «не-высшего» Брамы, который именуется Вирадж), и это посредством девятнадцати органов, которые обозначаются как такое же количество уст, ибо они являются «входами» знания для всего, что относится к этой частной области. И интеллектуальное усвоение, совершаемое в познании, символически часто сравнивают с витальным усвоением, которое совершается в процессе питания. Эти девятнадцать органов (разумеется, подразумевая под данным термином соответствующие способности, в соотнесении с тем, что мы говорили об общем значении слова индрия) суть: пять органов чувств, пять органов действия, пять жизненных дыханий (вайю), «ментал» или внутренний ум (манас), разум (Буддхи), рассматриваемый здесь в его соотношении с индивидуальным состоянием), мысль (читта — chitta), рассматриваемая как способность давать идеям форму и соединять их между собой, и, наконец, индивидуальное сознание (аханкара); эти способности таковы, как мы уже их подробно описали ранее. Каждый орган и каждая способность всякого индивидуального существа, включенного в рассматриваемую область, т. е. в телесный мир, берут свое начало, соответственно, от органа и способности, соотносящихся с ними в Вайшванаре. От органа и способности,

составляющими элементами которых они в некотором роде являются — точно так же, как индивид, которому они принадлежат, является элементом космического целого. В последнем он, со своей стороны и на месте, именно ему подобающем (в силу того, что он является этим, а не другим индивидом), он неизбежно содействует слаганию всеобщей гармонии.[116]

Состояние бодрствования, в котором осуществляется деятельность органов и способностей, только что описанных нами, рассматривается как первое из обусловленных состояний Атмана, хотя грубая (плотная), или телесная модальность образует последнюю ступень в порядке разворачивания (прапанчи — prapancha) проявленного из его изначального и непроявленного принципа, отмечающую конец этого разворачивания — по крайней мере, по отношению к состоянию существования, в котором находится человеческая индивидуальность. Причина данной кажущейся аномалии уже была указана нами: именно в этой телесной модальности обретается для нас основа и отправная точка вначале индивидуальной реализации (мы говорим об интегральном разворачивании возможностей, ставшем действительным для индивида), а затем о любой другой реализации, которая превосходит возможности индивида и предполагает овладение высшими состояниями сущего. Следовательно, если встать, — как мы и делали здесь — не на точку зрения разворачивания манифестации, но на точку зрения, соответствующую порядку степеней этого разворачивания, порядку, по необходимости ведущего от проявленного к непроявленному, то такое состояние бодрствования в действительности должно рассматриваться как предшествующее состоянию тонкого, а затем глубокого сна, из которых одно соответствует экстракорпоральным модальностям индивидуальности, а другое — над-индивидуальным состояниям существа.

Глава XIII. СОСТОЯНИЕ ТОНКОГО СНА, ИЛИ ТАЙДЖАСИ

«Второе обусловленное состояние есть Тайджаси (Taijasa — буквально «сияющий», наименование, производное от слова Теджас (Tejas), обозначающего огненный элемент), местопребыванием которого является состояние тонкого сна (свапна-стхана — swapna-sthana). Этому состоянию доступно знание внутренних (ментальных) объектов, оно имеет семь членов и девятнадцать уст, а областью его владений является мир тонкой манифестации».[117]

В этом состоянии внешние способности, по-прежнему потенциально существуя, поглощаются внутренним разумом (манас), который есть их общий источник, их основание и их непосредственная цель и который пребывает в светящихся артериях (нади — nadis) тонкой формы, где он распространяется, не раздробляясь, подобно рассеивающемуся теплу.[118]

Кстати сказать, сам огненный элемент, рассматриваемый в своих сущностных свойствах, есть одновременно свет и тепло; и, как указывает на это самое имя Тайджаси, прилагаемое к тонкому состоянию, эти два аспекта, должным образом трансформированные (поскольку речь тогда уже не идет о чувственных качествах) должны равным образом обретаться в этом состоянии. Все, что соотносится с последним, как мы это уже имели случай отметить при других обстоятельствах, очень близко касается самой природы жизни, которая неотделима от тепла; и мы напоминаем, что в этом пункте представления Аристотеля полностью совпадают с теориями представителей Востока. Что же до сияния, о котором только что шла речь, то под ним следует понимать отражение и дифракцию умопостигаемого Света в сверхчувственных модальностях оформленной манифестации (но что до последней, мы здесь рассматриваем лишь то, что касается человеческого состояния). С другой стороны, сама по себе тонкая форма (сукшмашарира или

лингашарира), в которой пребывает Тайджаси, уподобляется также огненной колеснице,[119] хотя этот огонь и следует отличать от телесного огня (элемента Теджас или того, что от него производно), который воспринимается органами грубой формы (стхулашарира), колесницы Вайшванары, а конкретнее зрением, поскольку зримость, неизбежно предполагая наличие света, является, среди чувственно воспринимаемых качеств, тем из них, что принадлежит собственно Теджасу, но в тонком состоянии речь более никоим образом не может идти о бхутах, но лишь о соответствующих танматрах, которые являются их непосредственными определяющими принципами. Что же касается нади, или артерий тонкой формы, их ни в коем случае не следует смешивать с телесными артериями, посредством которых совершается кровообращение, и физиологически они скорее соответствуют разветвлениям нервной системы, потому что они подчеркнуто описываются как светящиеся (сияющие). А поскольку огонь в некотором смысле поляризован на тепло и свет, тонкое состояние связано с телесным состоянием двумя различными путями: кровью в том, что касается качества тепла, и нервной системой в том, что касается качества света.[120]

Тем не менее, следует вполне понимать, что между нади и нервами все же существует лишь простое соответствие, но не тождество, поскольку первые не телесны и поскольку в действительности речь идет о двух различных аспектах целостной индивидуальности. Точно так же, когда установлено соотношение между функциями этих нади и дыханием,[121] поскольку последнее есть главное для поддержание жизни и поистине соответствует изначальному (principal) витальному акту, никоим образом не следует заключать отсюда, что можно себе представлять их как разновидности каналов, по которым будто бы циркулирует воздух. Это значило бы смешивать с телесным элементом «жизненное дыхание» (прану), которое, собственно, принадлежит порядку тонкой проявленности (манифестации).[122] Говорят, что полное число нади — семьдесят две тысячи; однако согласно другим

текстам, оно будто бы составляет семьсот двадцать миллионов. Но различие здесь скорее кажущееся, чем реальное, ибо, как это всегда происходит в подобных случаях, данные числа должны пониматься символически, а не буквально. В этом легко убедиться, если заметить, что они находятся в очевидной связи с циклическими числами.[123] У нас еще будет далее случай и по-иному развить этот вопрос о тонких артериях — так же, как и о различных степенях поглощения индивидуальных способностей, поглощения, которое, как мы уже сказали, происходит в направлении, обратном разворачиванию этих же самых способностей.

В состоянии тонкого сна индивидуальная «душа живая» (дживатма) «сама для себя является собственным светом», и она создает, в силу одного только желания (камы — kama) мир, целиком проистекающий из нее же, предметами которого являются исключительно ментальные концепции, т. е. сочетания идей, облеченные в тонкие формы, субстанциально зависимые от тонкой формы самого индивида. По отношению к последнему эти идеальные предметы, в конечном счете, являются столь же случайными и вторичными модификациями.[124] В этих ментальных созданиях, однако, всегда есть нечто незавершенное и неупорядоченное; вот почему их рассматривают как иллюзорные (майямайя — mayamaya), или как обладающие лишь кажущимся существованием (пратибхасика — pratibhasika), тогда как в мире чувственных явлений, в которых она находится в состоянии бодрствования, та же «душа живая» обладает способностью действовать в смысле «практического» производства вещей (вьявахарика — vyavaharika), несомненно, также иллюзорного с точки зрения абсолютной реальности (парамартха — paramartha) и преходящего как все проявленное, но, тем не менее, обладающего относительной реальностью и стабильностью, достаточными для нужд обыденной жизни, жизни «профанической» (локика — laukika, слово, производное от лока — «мир», которое здесь следует понимать в смысле абсолютно сравнимом с тем, в каком оно употребляется в

Евангелии). Однако следует заметить, что эта разница в том, что касается соответствующей направленности деятельности человеческого существа в двух состояниях, не подразумевает действительного превосходства состояния бодрствования над состоянием тонкого сна, когда каждое из них рассматривается само по себе. По крайней мере, превосходство, ценное лишь с «профанической» точки зрения, метафизически не может рассматриваться как подлинное превосходство; и, в ином отношении, возможности тонкого сна более обширны, чем возможности состояния бодрствования, и они позволяют индивиду вырваться — в определенной мере — из-под власти некоторых ограничивающих условий, которым он подчинен в своей телесной модальности.[125] Как бы то ни было, абсолютно реально лишь высшее «Я» (Атман); это то, чего никоим образом не может охватить никакая концепция, которая — в какой бы то ни было форме — замыкается на рассмотрении внешних и внутренних предметов. Их познание составляет суть, соответственно, состояния бодрствования и состояния тонкого сна и. таким образом, не выходя за пределы совокупности этих двух состояний, целиком находится в пределах оформленной манифестации и человеческой индивидуальности.

Область тонкой манифестации может, в силу ее «ментальной» природы, быть обозначена как идеальный мир, дабы тем самым подчеркнуть его отличие от чувственного мира, который есть область грубой (плотной) манифестации. Но не следовало бы понимать такое обозначение в смысле «умопостигаемого мира» Платона, так как «идеи» последнего суть возможности в состоянии принципа, которое следует соотносить с областью неоформленного; да и в тонком состоянии речь может идти лишь об идеях, облеченных формами, поскольку возможности, которые оно заключает в себе, не выходят за пределы индивидуального существования.[126]

Особенно не следовало бы предполагать наличие здесь оппозиции, вроде той, установлением которой между «идеальным» и «реальным» тешатся некоторые современные философы, и которая

для нас не имеет никакого значения: все, что в каком бы то ни было модусе существует, тем самым уже реально и обладает именно тем типом и степенью реальности, что подобают его собственной природе. Заключенное в идеях (а это и есть смысл, который мы придаем слову «идеальный») от этого не более и не менее реально, нежели то, что заключается в чем-либо другом. Ибо всякая возможность неизбежно находит свое место в ряду, который сама ее специфичность иерархически предписывает ей во Вселенной.

Точно так же, как чувственный мир в его совокупности отождествляется с Вираджем, тот идеальный мир, о котором мы только что говорили, в порядке универсальной манифестации отождествляется с Хираньягарбхой (т. е. буквально с «Золотым Эмбрионом»),[127] который есть Брахма (Brahma) (Брахма есть действие, карья — karya),[128] окутанный «Мировым Яйцом» (Брахмандой — Brahmanda),[129] из которого развернется, согласно своему модусу реализации, всякая оформленная манифестация, которая виртуально содержится в нем как зачаток этой Хираньягарбхи, примордиальный зародыш Космического Света.[130]

Кроме того, Хираньягарбха обозначается также как «совокупная целостность жизни» (джива-гхана — jiva-ghana),[131] в самом деле, он действительно есть «Универсальная жизнь»[132] в силу этой, уже отмеченной связи тонкого состояния с жизнью, которая, даже будучи рассматриваема во всем возможном для нее масштабе (а не ограниченная одной лишь органической, или телесной жизнью, которой довольствуется точка зрения физиологии) [133] есть, впрочем, всего лишь одно из специальных условий того состояния существования, к которому принадлежит человеческая индивидуальность. Стало быть, область жизни не выходит за пределы возможностей, которые заключает в себе это состояние; последнее, разумеется, должно пониматься здесь интегрально, а тонкие модальности являются его частью точно так же, и грубая (плотная) модальность.

Стать ли на точку зрения «макрокосмическую», как мы это

только что сделали, или точку зрения «микрокосмическую», что мы подразумевали в самом начале, идеальный мир, о котором идет речь, созидается способностями, по аналогии соответствующими тем, посредством которых воспринимается чувственный мир. Или, если угодно, способностями, в принципе теми же самыми, что и последние (поскольку это по-прежнему индивидуальные способности), но рассматриваемыми в другом модусе существования и на другой ступени разворачивания, поскольку их деятельность осуществляется в иной области. Вот почему Атман в этом состоянии тонкого сна, т. е. как Тайджаси, имеет то же количество членов и уст (или инструментов познания), что и в состоянии бодрствования, как Вайшванара.[134] Впрочем, нет нужды заново перечислять их, т. к. определения, которые мы дали им в предшествующем изложении, могут, равным образом и посредством соответствующей транспозиции, прилагаться к обеим областям — плотной или чувственной манифестации, и манифестации тонкой, идеальной.

Глава XIV. СОСТОЯНИЕ ГЛУБОКОГО СНА, ИЛИ УРОВЕНЬ ПРАДЖНИ

Когда существо, которое спит, не испытывает никакого желания и не находится под властью какого-либо сновидения, его состояние есть состояние глубокого сна (сушупта-стхана — sushupta-sthana). Тот, (т. е. сам Атман в этом обусловленном состоянии), кто в этом состоянии стал единым (без какого-либо различения или дифференциации),[135] кто сам в себе отождествился с целостной совокупностью (единой и не имеющей частных определений) интегрального Знания (Праджняна-гхана — Pradjnana-ghana),[136] кто исполнен (посредством сокровенного проникновения и усвоения) Блаженства (анандамайи), поистине наслаждаясь этим Блаженством (Анандой, как своим собственным владением) и чьи уста (инструмент познания) есть (единственно) целокупное Знание (Чит — Chit), как таковое без какого-либо опосредования или партикуляризации), тот именуется Праджня (Prajna) (Тот, кто познает вне и за пределами всякой конкретной обусловленности): это третье обусловленное состояние.[137]

Как можно тотчас же понять, колесницей Атмана в этом состоянии является каранашарира, поскольку последняя есть анандамайя-коша. И хотя по аналогии о ней говорят как о колеснице или оболочке, в действительности она, по сути, ни в чем не отличается от самого Атмана, потому что здесь мы находимся за пределами различий. Блаженство слагается из всех возможностей Атмана, оно есть, можно было бы сказать, сама сумма этих возможностей; и если Атман как Праджня наслаждается этим блаженством как своим собственным владением, то это потому, что в действительности оно есть не что иное, как полнота его бытия, как мы уже указывали ранее. Именно это есть, по сути, неоформленное и над-индивидуальное состояние; следовательно, речь никоим образом не могла бы идти о «психическом» или «психологическом»

состоянии, как полагали некоторые ориенталисты. Что действительно является «психическим», так это тонкое состояние; и, делая такое уподобление, мы берем слово «психический» в его первоначальном смысле, в том, который оно имело для людей древности, не занимаясь более специализированными значениями, которые были ему даны впоследствии и с которыми оно не могло бы даже быть применяемо к тонкому состоянию, взятому как целое. Что же касается психологии современных людей Запада, то она занимается лишь очень ограниченной частью человеческой индивидуальности, той, где «ментал» находится в непосредственной связи с телесной модальностью и, с учетом применяемых ею методов, она не может продвинуться дальше. Во всяком случае, сам избранный ею для себя предмет исследования, которое есть исключительно исследование ментальных феноменов, ограничивает ее областью индивидуальности, так что состояние, о котором идет речь, теперь неизбежно ускользает от ее изысканий и можно было бы даже сказать, что оно для людей Запада вдвойне недоступно — прежде всего потому, что оно находится за пределами «ментального», или дискурсивной и дифференцированной мысли, а затем потому, что оно равным образом находится за пределами всего «феноменального», каково бы оно ни было, т. е. всякой оформленной манифестации.

Это состояние недифференцированности, в котором всякое знание, включая познание других состояний, своим синтезированным центром имеет эссенциальное и фундаментальное единство существ, есть состояние «непроявленное» или «не развернутое» (авьяакта — avyakta), принцип и причина (карана — karana) всякой манифестации, исходя из которого последняя разворачивается во множестве своих разнообразных состояний, а более конкретно, применительно к человеческому существу, в его тонком и плотном состояниях. Это непроявленное, понимаемое как корень проявленного (вьякта — vyakta), которое есть всего лишь его следствие (карья — karya), в этом отношении отожествляется с Мулой-Пракрити (Mula-Prakriti), «изначальной природой». Но в

действительности оно есть одновременно Пуруша и Пракрити, заключая их обоих в самой своей недифференцированности, ибо оно есть причина в целокупном смысле этого слова, т. е. одновременно «причина действующая» и «причина материальная», если воспользоваться обыденной терминологией, которой, впрочем, мы гораздо охотнее предпочли бы выражения «причина эссенциальная» и «причина субстанциальная», так, как мы это делали выше, поскольку это именно с «эссенцией» и «субстанцией» — определяемыми так, как мы это сделали выше — соответственно соотносятся эти два взаимодополняющие аспекта причинности. Если Атман в этом третьем состоянии, таким образом, находится за пределами различения Пуруши и Пракрити, или двух полюсов манифестации, то это потому, что он находится не в обусловленном существовании но именно на ступени чистого Сущего. Однако мы, кроме того, должны включать сюда Пурушу и Пракрити, которые еще не проявлены, и даже — в том смысле, как мы это увидим ниже — неоформленные состояния манифестации, которые мы уже должны были связать с Универсальными, ибо это действительно над-индивидуальные состояния существа. И, кстати, — напомним об этом еще раз — все состояния манифестации, в принципе и синтезированным образом, заключены в непроявленном Сущем.

В этом состоянии различные объекты манифестации, и даже объекты индивидуальной манифестации, как внешние, так и внутренние, вовсе не разрушаются, однако существуют в модусе принципа, будучи объединяемы именно тем, что они более не осмысляются во вторичном и преходящем аспекте различения. Они неизбежно обретаются среди возможностей высшего «Я», и последнее само остается познающим все эти возможности, «не-различительно» рассматриваемые в интегральном Знании — как только оно осознает свое постоянное присутствие в «вечном настоящем».[138] Если бы это было иначе и если бы объекты манифестации, таким образом, не имели существования в принципе (предположение, которое, впрочем, невозможно само по себе, т. к.

эти объекты были бы лишь чистым небытием (neant), которое никоим образом не могло бы существовать, даже в иллюзорном модусе, то не могло бы быть никакого возврата из состояния глубокого сна к состояниям тонкого сна и бодрствования, поскольку всякая возможность оформленной манифестации была бы непоправимо разрушена для существа, как только оно входит в состояние глубокого сна. Однако, напротив, такое возвращение всегда возможно и реально происходит по крайней мере, для существа, которое актуально не является «освобожденным», т. е. окончательно сбросившим условия индивидуального существования.

Термин Чит должен пониматься не так, как его производное читта, т. е. в ограниченном смысле индивидуальной и оформленной мысли (этого ограничивающего определения, которое подразумевает модификацию посредством размышления, будучи как производное слово отмечено суффиксом кта (kta), который есть окончание страдательного причастия), но именно в смысле универсальном, как целокупное Сознание высшего «Я», рассматриваемое в соотношении с его единственным предметом, которым является Ананда, или Блаженство.[139] Этот объект, образуя тогда в некотором роде оболочку высшего «Я» (анандамайя-кошу), как мы объяснили это выше, идентичен самому субъекту, который есть Сат (Sat), или чистое Сущее. И, по сути, ничем от него не отлично, ибо таковым в действительности не может быть там, где больше нет никакого реального различения.[140]

Таким образом, эти три (Сат, Чит и Ананда), обычно объединяемые в Сатчитананда (Sachchidananda),[141] есть абсолютно не что иное, как одно и то же существо, и это «одно» есть Атман, рассматриваемый вне и за пределами всех частных условий, которые определяют каждое из его различных состояний манифестации.

В этом состоянии, которое иногда еще обозначается именем сампрасада (samprasada), или «безмятежность»,[142] умопостигаемый свет воспринимается непосредственно, что и составляет суть интеллектуальной интуиции, а уже не через отражение в «ментале»

(манас) — как в индивидуальных состояниях. Выше мы применили это выражение, «интеллектуальная интуиция», к Буддхи, способности сверхрационального и сверхиндивидуального знания, хотя уже и проявленной. В этой связи нужно, стало быть, некоторым образом, включить Буддхи в состояние Праджни, в которое войдет, таким образом, все, что находится за пределами индивидуального существования. И тогда мы должны рассмотреть в существе новый Тернер, образуемый Пурушей, Пракрити и Буддхи, т. е. двумя полюсами манифестации, «эссенцией» и «субстанцией», и первым производным от Пракрити под воздействием Пуруши, которое есть неоформленная манифестация. Впрочем, следует добавить, что этот Тернер олицетворяет лишь то, что можно было бы назвать «внешним» Сущего и, таким образом, он нисколько не совпадает с другим изначальным тернером, который мы только что рассмотрели и который в действительности соотносится с его «внутренним», но который является скорее как бы его первой партикуляризацией в мире различий.[143]

Само собой разумеется, что говоря здесь о «внешнем» и «внутреннем», мы всего лишь используем язык аналогии, основанный на пространственном символизме, который не может буквально прилагаться к чистому Сущему. С другой стороны, тернер Сатчитананда (Sachchiddnanda), который соразмерен Сущему на уровне неоформленной манифестации, воспроизводится («переводится») еще и тем, который различают в Буддхи и о котором мы уже говорили: Матсья-Пурана, которую мы цитировали тогда, гласит, что «в Универсальном Махате (или Буддхи) есть Ишвара». И Праджня также есть Ишвара, которому, собственно, принадлежит каранашарира. Можно сказать еще, что Тримурти, или «тройственная манифестация», есть только внешняя сторона Ишвары; в самом себе последний независим от всякой манифестации (проявленности), по отношению к которой он является принципом, будучи самим Сущим. И все, что сказано об Ишваре — как в нем самом, так и по отношению к манифестации — равным образом

может быть сказано о Праджне, который тождествен ему. Таким образом, вне специальной точки зрения манифестаций и различных обусловленных состояний, которые зависят от него в этой манифестации, интеллект ничуть не отличен от Атмана, ибо последний должен рассматриваться «как познающий самого себя», поскольку тогда больше нет никакой реальности, которая была бы поистине отлична от него, так как все включено в его собственные возможности. И в этом-то «Познании высшего *Я*», собственно, и заключается Блаженство.

«Этот (Праджня) есть Господь (Ишвара) всего (сарва — sarva, слово, которое подразумевает здесь, в своем безграничном расширении, совокупность «трех миров», т. е. всех состояний проявленности, понимаемых в их синтезе: в их принципе). Он всеведущ (ибо все присутствует для него в Интегральном Ведении, и Он непосредственно знает все следствия в абсолютной изначальной причине, которая никоим образом не отлична от него. [144] Он является внутренним распорядителем (антар-ями — antar-yami, который, пребывая в самом центре существа, управляет и контролирует все его способности, соответствующие его различным состояниям, Сам по-прежнему пребывая «не-действующим» во всей полноте своей активности на уровне принципов).[145] Он есть источник (йони, изначальная матрица или корень — в то же самое время, что и принцип или первопричина) всего что существует в каком бы то ни было модусе. Он есть начало (прабхавана, через его расширение в бесконечном множестве Его возможностей) и конец (апьяйа — apyaya, через его самоуглубление в единство самого себя)[146] в универсальности явлений сущего, сам будучи Универсальным Сущим.[147]

Глава XV. БЕЗУСЛОВНОЕ СОСТОЯНИЯ АТМАНА

«Бодрствование, сновидение, глубокий сон и то, что находится за их пределами» — таковы четыре состояния Атмана; самым великим махаттара (mahattara) является Четвертое — Турия (Turiya). «В трех первых Брахма (Brahma) стоит одной из своих стоп; он стоит тремя в последнем».[148]

Таким образом, ранее установленные соотношения с определенной точки зрения оказываются перевернутыми с точки зрения другой. Из четырех «стоп» (padas) Атмана три первых, являющиеся тремя при различении состояний, оказываются одним целым с точки зрения метафизического значения, а последняя есть все три в ней одной с этой же точки зрения. Если бы Брахма не был «неделимым» (акханда — akhanda), то можно было бы сказать, что только одна четвертая часть Его пребывает в Сущем (включая сюда все, что зависит от него, т. е. универсальную манифестацию, которой он является принципом, тогда как три другие четверти Его находятся за пределами Сущего.[149] Эти три четверти могут рассматриваться следующим образом: 1) как целостная совокупность возможностей манифестации в той мере, в какой они не проявляются (не манифестируют себя), следовательно, в состоянии абсолютно перманентном и безусловном, как и все, принадлежащее к «Четвертому» (в той мере, в какой они проявляются, они принадлежат к двум первым состояниям; а в той мере, в какой они «проявляемы», — к третьему, принципиальному по отношению к упомянутым двум); 2) как целостная совокупность возможностей непроявленности (о которых, впрочем, мы говорим во множественном числе лишь по аналогии, так как они, совершенно очевидно, находятся за пределом множественности и даже за пределами единства); 3) наконец, как Высший Принцип тех и других, который есть Универсальная Возможность, целокупная,

бесконечная и абсолютная.[150]

«Мудрые полагают, что Четвертое (Чатуртха — Chaturtha), [151] которое не ведает ни внутренних объектов, ни внешних (различительным и аналитическим образом), ни одновременно тех и других (рассматриваемых в синтезе и в принципе) и которое не есть (даже) синтетическая совокупность интегрального Знания (Ведения), не будучи ни познающим, ни непознающим, которое невидимо (адришта — adrishta) и равным образом не воспринимаемо посредством какой бы то ни было способности, не действенно (авьявахарья — avyavaharya, в своем неизменном торжестве), непостижимо (аграхья — agrahya, поскольку Оно заключает в себе всё), неопределимо (алакшана — alakshana, поскольку Оно не имеет предела), немыслимо (ачинтья — achintya, поскольку Оно не может быть облечено ни в какую форму), неописуемо (авьяпадешья — avyapadeshya, поскольку Ему невозможно придать какой-либо частный атрибут или определение), единственная фундаментальная эссенция (пратьяйя-сара — pratyaya-sara) высшего «Я» (Атман, присутствующий во всех состояниях), без какого-либо следа разворачивания манифестации (прапанча-упашама — prapancha-upashama, и, следовательно, абсолютно и тотально освобожденное от специальных условий какого бы то ни было модуса существования), полнота Мира и Блаженства, без двойственности: Он Атман (Он сам, вне и независимо от какого-либо условия), (таким образом), Его должно познать».[152]

Можно заметить, что все, касающееся этого безусловного состояния Атмана, выражается в форме отрицания; легко понять, что это так потому, что в речи всякое прямое утверждение есть неизбежно утверждение чего-то одного, что исключает другое, утверждение, которое, таким образом, ограничивает то, на основании чего можно что-либо утверждать.[153] Всякое определение есть ограничение,[154] следовательно, именно отрицание определения является подлинным утверждением; и термины, которые мы встречаем здесь, являются, по их реальному смыслу, в высшей

степени утвердительными. Впрочем, слово «Беспредельный», сходное по форме, выражает отрицание всякого предела, так что оно равносильно тотальному и абсолютному утверждению, которое заключает в себе или облекает все частные утверждения, но которое не является ни одним из них как исключающим другие, именно потому, что оно их все равно и «без различий» подразумевает; и таким вот образом Универсальная Возможность включает в себя все возможности. Все, что может выразить себя в утвердительной форме, по необходимости заключено в области Сущего, поскольку последнее само по себе есть первое утверждение или первое определение, то, из которого проистекают все другие, так же, как единица есть первое из чисел и как все они производны от нее. Но здесь мы находимся в «не-двойственности», а уже не в единственности, или, иными словами, мы находимся здесь за пределами Сущего — в силу того именно, что мы находимся здесь за пределами всякой определенности, даже изначально заключенной (в принципе).[155]

В самом себе Атман, стало быть, не является ни проявленным (вьякта — vyakta), ни непроявленным (авьякта — avyakta), по крайней мере, если рассматривать непроявленное лишь как непосредственный принцип проявленности (а это относится к состоянию Праджни); но Он есть одновременно принцип проявленного и непроявленного (хотя, впрочем, этот Верховный Принцип мог бы также быть назван «непроявленным» в некоем высшем смысле, хотя бы для того, чтобы тем самым утвердить Его абсолютную незыблемость и невозможность охарактеризовать его каким-нибудь положительным атрибутом). «Он (Верховный Брахма, которому идентичен безусловный Атман), Его никак нельзя достичь ни взором,[156] ни словом, ни «менталом»;[157] мы вовсе не опознаем Его (как понимаемого посредством чего-либо иного, нежели Он сам), и вот почему мы не знаем, как объяснить Его природу (посредством какого-либо описания). Он выше всего, что известно (различительно, или проявленной Вселенной), и Он находится даже за пределами

того, что неизвестно (различительно, или непроявленной Вселенной, единого с чистым Сущим[158] Таково учение, которое мы получили от Мудрецов прежних времен. Следует считать, что то, что вовсе не манифестировано словом (ни чем-либо другим), но посредством чего манифестировано слово (так же, как и все остальное), есть Брахма (в его Бесконечности), а не то, что рассматривается в (качестве объекта медитации) как «это» (индивидуальное существо или проявленный мир, в зависимости от того, соотносится ли выбранная точка зрения с «микрокосмом» или «макрокосмом») или «то» (Ишвара, или само Универсальное Сущее, за пределами всякой индивидуализации и всякой манифестации).[159]

Шанкарачарья добавляет к этому отрывку следующий комментарий: «Ученик, который внимательно следил за рассказом о природе Брахмы, может прийти к мысли, что он в совершенстве знает Брахму (по крайней мере, теоретически). Но, несмотря на видимые резоны думать так, это мнение не становится от того менее ошибочным. В самом деле, в устоявшемся значении всех текстов, касающихся Веданты, высшее «Я» каждого существа, обладающего Ведением, тождественно Брахме (поскольку, посредством самого этого Ведения осуществляется «Высшее Тождество»). Итак, возможно различительное и определенное знание всего, что может быть предметом познания; однако это не так с Тем, что не может быть предметом познания. Оно есть Брахма, ибо он есть Знающий (целокупный), а Знающий может познавать другие вещи (все их заключая в Своем бесконечном понимании, которое тождественно Универсальной Возможности), но не превращать Самое Себя в объект своего собственного Ведения (ибо в его тождестве, которое не является результатом никакой идентификации, даже нельзя провести, как на уровне Праджни, принципиального различия между субъектом и объектом, которые, однако, суть «одно и то же», (Он не может перестать быть Самим Собой, «всеведущим», чтобы стать «целиком познанным», который был бы иным, нежели Он сам) точно так же, как огонь может жечь другие вещи, но не может жечь самое

себя (поскольку его сущностная натура неделима, как аналогичным образом, Брахма «не имеет двойственности»).[160] С другой стороны, равным образом нельзя и сказать, будто Брахма может быть объектом познания для кого-либо другого, нежели Он сам, ибо за Его пределами нет ничего, что обладало бы знанием (ибо всякое знание, даже относительное, есть лишь часть абсолютного и высшего Ведения).[161]

Вот почему в продолжении текста говорится: «Если ты думаешь, что ты хорошо знаешь (Брахму), то в действительности ведомое тебе о его природе есть малость: поэтому Брахма должен еще более внимательно исследоваться тобой». (Ответ таков: Я не думаю, что я знаю Его; этим я хочу сказать, что я не знаю Его хорошо (различительным образом, как я знал бы объект, доступный описанию или определению); и, однако, я Его знаю (согласно учению, которое я получил касательно Его природы.) Тот любой из нас, кто понимает эти слова (в их подлинном значении): «Я не знаю Его, и все же я Его знаю», — тот поистине знает Его. Через того, кто полагает, что Брахма непостижим (посредством какой-либо способности), постигается Брахма (ибо, через Ведение Брахмы, Он реально и подлинно отождествился с самим Брахмой), но тот, кто думает, что Брахма постижим (посредством какой-либо чувственной или ментальной способности) вовсе не знает Его. Брахма (в Самом себе, в своей несообщаемой сущности) неизвестен тем, кто знает Его (наподобие какого-либо объекта знания, будь то отчужденное существо или Универсальное Сущее), «Он известен тем, кто вовсе не знает Его (наподобие «того» или «этого»).[162]

Глава XVI. СИМВОЛИЧЕСКОЕ ОЛИЦЕТВОРЕНИЕ АТМАНА И ЕГО СОСТОЯНИЙ СВЯЩЕННЫМ СЛОГОМ «ОМ»

Продолжение Мандукья-Упанишады касается соотношения священного слога Ом и его элементов (матр) с Атманом и его состояниями (пада); она указывает, с одной стороны, на символические обоснования этого соответствия, а с другой — на следствия медитации, относящейся одновременно к символу и к тому, что он олицетворяет, т. е. и к слогу Ом, и к Атману, при этом первый играет роль «опоры» для достижения знания о втором. Здесь мы даем перевод этой последней части текста; но мы не сможем сопроводить его полным комментарием, который увел бы нас слишком далеко в сторону от предмета данного исследования.

«Он, Атман, олицетворяется (по преимуществу) слогом Ом, который, в свой черед, олицетворяется литерами (матрами), так что состояния (Атмана) являются матрами (Ом) и, наоборот, — матры (Ом) являются состояниями Атмана. Это суть A, U и M.[163]

«Вайшванара, местопребыванием которого является состояние бодрствования, олицетворяется литерой А, поскольку она есть связующее (апти — apti, ибо из всех звуков именно примордиальный (исконный) звук «А» тот, что издается органами речи в их естественном положении, как бы имманентен всем другим, которые являются его различными модификациями и которые соединяются в нем (точно так же, как Вайшванара присутствует во всех явлениях чувственного мира и дает его единство); а также и потому, что она есть начало (ади — adi) одновременно и алфавита, и слога Ом, как и Вайшванара есть первое из состояний Атмана и основа, отправляясь от которой для человеческого существа должна совершаться его метафизическая реализация). Тот, кто знает это, в действительности получает (реализацию) всех своих желаний (потому что через его

отожествление с Вайшванарой все чувственные предметы становятся зависимыми от него и делаются составной частью его собственного существа). И он становится первым (в области Вайшванары, или Вираджа, из которого он создает себе центр в силу самого такого познания и через идентификацию, предполагаемую таковым, когда оно поистине осуществляется).

«Тайджаси, местом пребывания которого является состояние сновидения (олицетворяется) литерой У, второй матрой, ибо она обозначает повышение (уткарша — utkarsha) звука по отношению к его первой модальности, поскольку тонкое состояние в его оформленной проявленности принадлежит к порядку более высокому, чем состояние грубое; а также и потому, что оно сопричастно обоим (убхайя — ubhaya), т. е. потому, что по своей природе и по своему положению она является опосредованием между двумя крайними элементами слога Ом, точно так же. Как состояние сновидения является промежуточным (сандхья — sandhya) между бодрствованием и глубоким сном. Тот, кто знает это, воистину продвигается по пути Ведения (через свое отождествление с Хираньягарбхой) и (будучи таким образом озарен) он пребывает в гармонии (самана — samana) со всеми вещами, потому что он рассматривает проявленную Вселенную как производную от своего собственного знания, которое не может быть отделено от него самого, и никто из его потомков (в смысле «духовного потомства»)[164] не будет неведающим о Брахме.

«Праджня, местом пребывания которой является состояние глубокого сна, олицетворяется литерой М, третьей матрой. Ибо она есть мера (мити — miti) двух других матр, подобно тому, как в математической дроби знаменатель является мерой (мерилом) числителя, а также и потому, что она есть завершение слога Ом, рассматриваемого, как заключающий в себе синтез всех звуков; и точно так же непроявленное заключает в себе, в виде синтеза и в принципе, все проявленное в его различных всевозможных модусах. Последнее может рассматриваться как входящее в непроявленное, от

которого всегда отделялось лишь преходящим и случайным образом: первопричина является в то же время и конечной причиной, а конец неизбежно идентичен началу (принципу).[165] Тот, кто знает это, поистине соразмерен этому всему (т. е. совокупности «трех миров», или различных степеней Универсального Существования, «определяющим»[166] для которого является чистое Самосущее (l'Etre), и он становится свершением (всех вещей) через сосредоточение в своем собственном высшем «Я», или своей личности, где обретаются, «превращенные» в перманентные возможности все состояния манифестации его существа.[167]

«Четвертое неописуемо» (аматра — amatra), не разложимо на элементы: оно «не-действенно» (авьявахарья — avyavaharya), без какого-либо следа разворачивания проявленности (прапанча упасама — prapancha upashama), оно всецелое Блаженство, без какой-либо двойственности (Шива Адвайта — Shiva Adwaita): это есть Омкара (Omkara) — священный слог, рассматриваемый независимо от его матр, это достоверно есть Атман (в Самом Себе, вне и независимо от какой-либо обусловленности или любой определенности, включая сюда и изначальную определенность, которая есть Самосущее Существо). Тот, кому ведомо это, в своем собственном высшем «Я» вступает в истину посредством этого же самого высшего «Я» (без какого-либо опосредования любого порядка, без использования какого-либо инструмента, такого, как способность познания, для которой достижимо лишь состояние высшего «Я», а не «Параматмана» — верховного и абсолютного «Я».[168]

Что касается следствий, которые достигаются посредством медитации (упасана — upasana) над слогом Ом, вначале над каждой из его матр, и затем над ним самим, независимо от этих матр, то мы добавим лишь, что эти следствия соответствуют реализации различных духовных степеней, которые могут быть описаны следующим образом: первая соотносится с полным развитием телесной индивидуальности; вторая — с интегральным расширением человеческой индивидуальности в ее внетелесных модальностях;

третья — достижению «над-индивидуальных» состояний (человеческого) существа. Наконец, четвертая есть осуществление «Высшего Тождества».

Глава XVII. ПОСМЕРТНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА

До сих пор мы рассматривали строение человеческого существа и различные состояния, которые оно может обретать в той мере, в какой оно существует как слагаемое разнообразными элементами, которые мы должны были различить в этом составе, т. е. на протяжении его индивидуальной жизни. Необходимо особо подчеркнуть, что состояния, действительно присущие индивиду как таковому, т. е. не только плотное, или телесное состояние, относительно которого все очевидно, но также и тонкое состояние (разумеется, при условии, что под этим мы подразумеваем лишь внетелесные модальности целостного человеческого состояния, а не другие индивидуальные состояния существа, являются, собственно говоря и по сути, состояниями человека живого. Это не значит, будто нужно допустить, что тонкое состояние исчезает в самый момент телесной смерти и просто в силу самого этого факта; дальше мы увидим, что, напротив, тогда происходит переход существа в тонкую форму, но этот переход образует лишь промежуточную фазу растворения, рассасывания индивидуальных особенностей проявленного в непроявленном, фазу, существование которой совершенно естественно, объясняется посреднической ролью, признанной нами за тонким состоянием. Правда, можно в определенном смысле и, по меньшей мере в некоторых случаях, допустить продолжение — и даже бесконечное продолжение — человеческой индивидуальности, которое по необходимости нужно будет соотнести с тонкими, т. е. внетелесными модальностями этой индивидуальности; но такое продолжение вовсе не есть то же самое, чем было тонкое состояние на протяжении земной жизни. В самом деле, нужно вполне отдавать себе отчет в том, что под тем же самым названием «тонкое состояние» мы оказываемся вынужденными подразумевать весьма различные и крайне сложные модальности, даже если ограничиться рассмотрением одной только области

собственно человеческих возможностей. Вот почему мы постарались в самом начале предупредить, что оно всегда должно пониматься в соотношении с телесным состоянием, принимаемым за точку отсчета и исходное понятие для сравнения, так что точный смысл оно обретает только в противопоставлении этому телесному, или плотному состоянию, которое, со своей стороны, представляется нам достаточно определенным само по себе, так как оно есть то, в котором мы находимся в настоящее время. Можно было бы также отметить, что среди пяти оболочек «высшего я» есть три, которые рассматриваются, как слагающие тонкую форму (тогда как только одна соответствует каждому из двух других обусловленных состояний Атмана: одному — потому что в действительности оно есть лишь особая и определенная модальность индивида; другому — потому что оно есть по сути своей состояние единения, и «неразличения»). Это еще одно очевидное доказательство сложности состояния, в котором эта форма «я» служит колесницей «высшему я»; сложности, о которой следует всегда помнить, если мы хотим понять то, что может быть сказано о нем (состоянии. — Прим. перев.) в зависимости от того, как оно будет рассматриваться с различных точек зрения.

Теперь мы должны коснуться вопроса о том, что обычно называют «посмертной эволюцией» человеческого существа, т. е. последствий, которые влечет за собой для этого существа смерть, или — дабы уточнить, как мы понимаем это слово, — растворение того сложного состава, о котором мы говорили и которое образует его нынешнюю индивидуальность. Впрочем, следует заметить, что когда такое растворение произошло, то больше нет человеческого существа в собственном смысле слова, поскольку, по сути, именно такое сочетание и есть индивидуальный человек. Единственный случай, когда можно некоторым образом продолжать называть его человеческим, — это тот, когда уже после телесной смерти, человеческое существо пребывает в одном из тех продлений индивидуальности, на которые мы уже косвенно указывали. Ибо в данном случае, хотя эта индивидуальность более и не является

полной с точки зрения проявленности (так как ей отныне не достает телесного состояния, поскольку соответствующие возможности закончили полный цикл своего развития), некоторые из ее психических или тонких элементов неким образом продолжают существовать. В любом другом случае существо более не может называться человеческим, поскольку из состояния, к которому приложимо такое наименование, оно перешло в иное состояние, будь или не будь оно индивидуальным. Таким образом, существо, которое было человеческим, перестало быть таковым — дабы стать чем-то иным, точно так же, как при рождении оно стало человеческим, перейдя из иного состояния в то, которое в настоящее время является нашим. Впрочем, если рождение и смерть понимать в самом общем смысле, т. е. как изменение состояния, сразу же станет ясно, что это — модификации, которые соотносятся между собой по аналогии, будучи началом и концом цикла индивидуального существования. И даже когда мы, дабы рассмотреть взаимосвязь различных состояний между собой, оставляем частную точку зрения некоего определенного состояния, можно видеть, что в действительности это сугубо равнозначные явления, ибо смерть в одном состоянии есть в то же самое время рождение в другом. Иными словами, это одна и та же модификация, которая является смертью или рождением в зависимости от того, по отношению к какому состоянию или циклу существования ее рассматривают, поскольку это именно общий пункт для обоих состояний или точка перехода от одного к другому. И то, что верно здесь для различных состояний, является также, на другой ступени, верным для различных модальностей одного и того же состояния, если рассматривать эти модальности как образующие — в том, что касается их соответствующих возможностей — вторичные циклы, которые интегрируются в совокупность более обширного цикла.[169]

Наконец, необходимо особо добавить, что «спецификация» — в том смысле, который мы придали этому слову выше, т. е. привязка к определенному виду (I'espece), — такому, как человеческий вид, —

которая связывает существо некоторыми общими условиями данной специфической природы, имеет значение только в данном определенном состоянии и не может распространяться за его пределы. Иначе и не может быть, поскольку вид ни коим образом не является принципом трансцендентным по отношению к этому индивидуальному состоянию, но принадлежит исключительно к области последнего, будучи сам по себе подчинен ограничивающим условиям, которые его определяют. И вот почему существо, которое перешло к другому состоянию, более не является человеческим, ни коим образом не принадлежа более к человеческому виду.[170]

Мы должны еще сделать оговорку относительно выражения «посмертная эволюция», которое могло бы легко дать повод к различным двусмысленностям; и, прежде всего, поскольку смерть понимается как растворение человеческого состава, совершенно очевидно, что слово «эволюция» не может пониматься здесь в смысле индивидуального развития, так как, напротив, речь идет о поглощении индивидуальности непроявленным состоянием.[171] С конкретной точки зрения индивида речь, стало быть, скорее могла бы идти об «инволюции». В самом деле, этимологически понятия «эволюция» и «инволюция» не означают ничего иного, как «разворачивание» и «сворачивание».[172] Но мы хорошо знаем, что в современном языке слово «эволюция» получило совсем иное общеупотребительное значение, сделавшись почти синонимом «прогресса». Мы уже имели случай, подробно высказаться по поводу этих весьма недавно заявивших о себе идей «прогресса» или «эволюции», которые, будучи толкуемы расширительно сверх всякой разумной меры, вследствие этого в конце концов полностью исказили западное мышление; не будем более возвращаться к этому. Напомним лишь, что о «прогрессе» уместно говорить только в самом относительном смысле, всегда заботясь о том, чтобы уточнить, применительно к чему его понимают и в каких пределах его рассматривают. Ограниченный таким образом, он более не имеет ничего общего с тем абсолютным «прогрессом», о котором

заговорили с конца XVIII века и который наши современники, тешась этим, украсили титулом «эволюция», так сказать, более «научным». Восточная мысль, как и мысль старого Запада, не могла бы принять само понятие «прогресса» иначе, как в относительном смысле, на который мы только что указали. Т. е. как идею совершенно второстепенную, весьма ограниченного значения и не имеющую никакой метафизической ценности, поскольку она из разряда тех, которые могут быть приложимы лишь к возможностям частного порядка и не поддаются перенесению за определенные пределы. «Эволюционная» точка зрения не поддается универсализации, и невозможно рассматривать подлинное существо как нечто, что «эволюционирует» между двумя крайними точками или «прогрессирует», даже бесконечно, в определенном направлении; такие концепции целиком лишены всякого значения, и они лишь доказывали бы полное незнание самых элементарных сведений из области метафизики. Самое большее, некоторым образом можно было бы говорить об «эволюции», применительно к существу, в смысле перехода к высшему состоянию; но и тогда следовало бы ввести ограничение, которое сохраняет за этим термином всю его относительность. Ибо — в том, что касается существа, рассматриваемого в самом себе и в своей целостности, — никогда не может быть и речи ни об «эволюции», ни об «инволюции», в каком бы смысле их ни понимать, поскольку его сущностная идентичность ни коим образом не изменяется под воздействием частных и преходящих модификаций, каковы бы они ни были; они влияют только лишь на то или иное из обусловленных состояний.

Следует сделать еще одну оговорку по поводу употребления слова «посмертная»: лишь с частной точки зрения человеческой индивидуальности и лишь в той мере, в какой последняя обусловлена временем, можно говорить о том, что совершается «после смерти» — точно так же, впрочем, как и о том, что «было до рождения», по крайней мере, если за этими словами «до» и «после» сохраняется то хронологическое значение, которое они обычно имеют. Сами по себе

состояния, о которых идет речь, коль скоро они находятся за пределами области человеческой индивидуальности, никоим образом не являются временными и, следовательно, не могут быть расположены в хронологической последовательности; и это верно даже и для тех, которые могут иметь в ряду своих характеристик определенный модус длительности, т. е. последовательности — поскольку это больше не временная последовательность. Что же до непроявленного состояния, то само собой разумеется, что оно свободно от всякой последовательности, так что идеи предшествования и преемственности, даже понимаемые в самом растяжимом смысле, какой возможен для них, никоим образом не могут быть приложимы к нему. И можно отметить в этой связи, что человеческому существу даже в ходе его жизни случается утрачивать понятие времени, когда его сознание покидает область индивидуального, как это происходит в глубоком сне или при экстатической потере сознания; и покуда оно пребывает в таких состояниях, которые поистине являются непроявленными, время для него более не существует. Оставалось бы рассмотреть случай, когда «посмертное» состояние есть простое продолжение человеческой индивидуальности; действительно, такое продолжение может пребывать в «непрерывности», т. е. во временной бесконечности, или, иными словами, в модусе последовательности. Он еще принадлежит времени (если речь не идет о состоянии, подчиненном иным условиям, нежели наше), но времени, больше не имеющем общего мерила с тем, в котором совершается наше телесное существование. Но такое состояние не есть то, что конкретно интересует нас с метафизической точки зрения, поскольку нам, напротив, надо рассмотреть по существу возможность выхода за пределы индивидуальных условий; а не бесконечного в них пребывания. И если мы все же должны об этом говорить, то это для того в особенности, чтобы учесть все возможные случаи, а также потому, что как мы увидим далее, такое продление человеческого состояния сохраняет за существом возможность достижения «Освобождения» без прохождения через другие индивидуальные

состояния. Как бы то ни было, оставляя в стороне этот последний случай, мы можем сказать следующее: если о не-человеческих состояниях говорят как об имеющих место «до рождения» и «после смерти», то это, прежде всего, потому, что они предстают таковыми по отношению к индивидуальности. Но, кроме того, следует с особой тщательностью отметить, что это вовсе не индивидуальность проходит через такие состояния или последовательно пробегает их, ибо они находятся вне ее области и не имеют отношения к ней как к индивидуальности. С другой стороны, в одном определенном смысле все-таки можно обратиться к идеям предшествования и преемственности, но вовсе не с точки зрения временнóй или любой другой последовательности. Мы имеем в виду тот порядок, одновременно логический и онтологический, в котором различные состояния сцеплены друг с другом и определяют друг друга. Если, таким образом, одно состояние есть следствие другого, то можно сказать, что оно преемственно по отношению к первому, прибегая при таком способе выражения к тому же временнóму символизму, который служит для выражения всей теории циклов; но метафизически здесь налицо полная одновременность всех состояний, и точка зрения действительной последовательности уместна лишь внутри определенного состояния.

Сказав все это, дабы не возникло искушения приписать выражению «посмертная эволюция», которое мы употребляем за неимением другого, более адекватного, и, делая уступку некоторым привычкам, важности и значения которых оно не имеет и в действительности не могло бы иметь, мы отсюда переходим к изучению вопроса, с которым оно (это выражение) соотносится: вопросу, разрешение которого, впрочем, почти незамедлительно следует из всех предшествующих ему рассуждений. Дальнейшее изложение взято из Брахма-сутры[173] и традиционного комментария к ней (а под ним мы подразумеваем в особенности комментарий Шанкарачарьи). Но мы должны предупредить, что не существует его дословного перевода; нам иногда придется давать резюме

комментария,[174] а иногда также, в свой черед, комментировать его, без чего комментарий оставался бы почти непонятным, как это чаще всего и бывает, когда речь идет об интерпретации восточных текстов.[175]

Глава XVIII. РАСТВОРЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ СПОСОБНОСТЕЙ

«Когда человек отходит, способность речи, слово, за которым следуют затем десять внешних способностей (пять способностей действия и пять способностей восприятия, внешне проявляемые посредством соответствующих телесных органов, но не смешиваемые с самими этими органами, потому что здесь они отделяются от последних,[176] поглощается внутренним разумом (манас — manas), т. к. деятельность внешних органов прекращается раньше деятельности этой внутренней способности (которая, таким образом, является завершением всех других индивидуальных способностей, о которых здесь идет речь, точно так же, как она является их исходной точкой и их общим истоком. [177] Она, эта внутренняя способность речи, точно таким же образом отходит затем в "жизненном дыхании" (прана — prana), что сходным образом сопровождается угасанием жизненных функций (пяти вайю, которые являются модальностями праны и которые так же возвращаются в недифференцированное состояние), так как эти функции неотделимы от самой жизни. И, кстати сказать, такое же отхождение внутреннего разума наблюдается в глубоком сне и при экстатической потере сознания (с полным прекращением всякой внешней деятельности сознания)». Добавим, однако, что такое прекращение вовсе не всегда неизбежно предполагает полное исчезновение телесной чувствительности, разновидности органического сознания, если можно так выразиться, хотя индивидуальное сознание в собственном смысле слова, тогда не принимает никакого участия в проявлениях последней, с которой оно более не сообщается так, как это нормально происходит при обычных состояниях живого существа. И причину этого легко понять, потому что, по правде говоря, в случаях, о которых идет речь, более не существует индивидуального сознания, поскольку

подлинное сознание существа переносится в другое состояние, которое в действительности является над-индивидуальным. Это органическое сознание, на которое мы только что указали, не является сознанием в подлинном смысле этого слова, но некоторым образом сопричастно ему, поскольку самим своим происхождением обязано индивидуальному сознанию, являясь как бы его отражением. Будучи отделено от последнего, оно есть всего лишь иллюзия сознания; но оно еще может являть его видимость для тех, кто наблюдает вещи лишь извне,[178] точно так же, как после смерти, остаточное существование (persistence) некоторых более или менее разъединенных психических элементов может являть ту же видимость и не менее иллюзорную, когда им дозволяется проявляться (как мы уже объяснили в другом месте).[179]

«Жизненное дыхание», сходным образом сопутствуемое другими функциями и способностями (уже поглощенными им и пребывающими в нем только лишь как возможности, ибо отныне они вернулись в состояние не-различения, из которого должны были выйти, дабы эффективно проявиться в ходе жизни), в свой черед, поглощается «душой живою» (дживатмой — jivatma), частной манифестацией высшего «Я» в центре человеческой индивидуальности, как мы уже могли видеть ранее. Она отлична от высшего «Я», покуда эта индивидуальность существует как таковая, хотя, разумеется, это отличие совершенно иллюзорно с точки зрения абсолютной реальности, где не существует ничего помимо высшего «Я». Именно эта «душа живая» (как отражение высшего «Я» и центральный принцип индивидуальности) управляет совокупностью индивидуальных способностей (рассматриваемых в их целостности, а не только в соотношении с телесной модальностью).[180] Как служители короля собираются вокруг него, когда он готовится отправиться в путь, так все жизненные функции и способности (внешние и внутренние) индивида собираются вокруг «души живой» (или, скорее, в ней самой, от которой они все происходят и которой они все поглощаются) в последний миг (жизни в общепринятом

смысле этого слова, т. е. существования, манифестированного в плотном состоянии), когда эта «душа живая» готовится отделиться от своей телесной формы.[181] И так, сопровождаемая всеми своими способностями (поскольку она их заключает в себе и сохраняет в качестве возможностей),[182] она отходит в световую индивидуальную эссенцию (т. е. в тонкую форму, которая уподобляется огненной колеснице, как мы уже видели это в связи с Тайджаси (Taijasa), вторым состоянием Атмана), слагаемую пятью танматрами, или элементарными сверхчувственными сущностями (как телесная форма слагается пятью бхутами, или телесными и чувственными элементами), в тонкое состояние (в противоположность плотному состоянию, которое есть состояние внешней, или телесной проявленности, чей цикл теперь закончен для данного конкретного индивида).

«Как следствие (в силу этого перехода в тонкую форму, рассматриваемую как световая), "жизненное дыхание" должно отойти в Свет; однако вовсе не нужно подразумевать под этим исключительно огненный принцип (ибо в действительности речь идет об индивидуализированном отражении умопостигаемого света, отражении, природа которого по сути является той же самой, что и природа «ментала» на протяжении индивидуальной жизни и которая, впрочем, предполагает в качестве своей опоры, или колесницы сочетание сущностных принципов пяти элементов). Не следует думать также, что этот отход обязательно осуществляется как мгновенный переход, ибо говорится ведь, что путешественник следует из одного города в другой, тогда как он последовательно проходит через один или несколько промежуточных городов».

«Этот отход или это оставление телесной формы (такое, каким оно описывалось до сих пор) одинаковы для человека невежественного (авидвана — avidwan) и для Мудреца-созерцателя (видвана — vidwan) — вплоть до той точки, откуда для одного и для другого ведут подобающие им (и отныне различные) пути. И бессмертие (амрита — amrita, без того, однако, чтобы отныне был

достигнут непосредственный союз с Высшим Брахмой) является плодом простого медитирования (упасаны — upasana, совершаемого на протяжении жизни, но не сопровождаемого действительной реализацией высших состояний существа), тогда как индивидуальные узы, являющиеся следствием невежества (авидьи — avidya), еще не могут быть полностью разрушены».[183]

Сейчас уместно сделать важное замечание относительно того, как следует понимать «бессмертие», о котором идет речь здесь: в самом деле, в другом месте мы уже говорили, что санскритское слово амрита прилагается исключительно к состоянию, являющемуся высшим по отношению ко всякому изменению, тогда как люди Запада под аналогичным словом подразумевают просто-напросто продление возможностей человеческого порядка, неопределенное продолжение жизни (то, что дальневосточная традиция именует «долговечностью»), в условиях некоторым образом переменившихся, но остающихся более или менее сравнимыми с условиями земного существования, поскольку они равным образом соотносятся с человеческой индивидуальностью. Итак, в нашем случае речь идет о состоянии, которое является индивидуальным, и, однако же, говорится, что бессмертие может быть достигнуто и в этом состоянии; это может показаться противоречащим тому, о чем мы только что напомнили, ибо можно было бы подумать, что речь всего лишь об относительном бессмертии, понимаемом в западном смысле; на самом же деле это совсем не так. Верно, что бессмертие, в метафизическом и восточном понимании, полностью осуществиться может лишь за пределами всяких обусловленных состояний, индивидуальных или нет, таким образом, что будучи абсолютно независимым от всякого модуса последовательности, оно отождествляется с самой Вечностью. Было бы, следовательно, совершенно неверно давать то же самое наименование временной «непрерывности» или длительности какой угодно продолжительности; но совсем не так следует понимать это слово. Нужно принять во внимание, что идея «смерти», по существу,

синонимична перемене состояния и подразумевает, как мы видели, самое расширительное ее значение; и когда говорят, что существо виртуально достигло бессмертия, это следует понимать в том смысле, что оно более не должно проходить через другие обусловленные состояния, отличные от человеческого состояния или пробегать другие циклы манифестации. Это еще не актуально осуществившееся «Освобождение, посредством которого бессмертие стало бы действительным, ибо «индивидуальные путы», т. е. ограничивающие условия, которым подчинено существо, еще не полностью разрушены; но это возможность достичь такого «Освобождения», исходя из человеческого существования, в длительности которого существо оказывается удерживаемым на протяжении цикла, к которому это существо принадлежит (что и образует, собственно говоря, «беспрерывность»[184]), так что оно может войти в финальную «трансформацию», которая осуществится тогда, когда завершится этот цикл, возвращая все, что к этому времени будет заключаться в нем, к изначальному состоянию непроявленности.[185] Вот почему эту возможность именуют «отсроченным Освобождением», или «Освобождением по ступеням» (крама-мукти — krama-mukti), ибо оно будет достигнуто лишь через промежуточные этапы (обусловленные посмертные состояния), а не непосредственно и незамедлительно, как в других случаях, о чем говорится дальше.[186]

Глава XIX. РАЗЛИЧИЕ ПОСМЕРТНЫХ СОСТОЯНИЙ В ЗАВИСИМОСТИ ОТ СТЕПЕНЕЙ ПОЗНАНИЯ

«Поскольку он находится в этом состоянии (еще индивидуальном, о котором речь), дух (который, следовательно, еще есть дживатма) того кто, в течение своей жизни, практиковал медитацию (не достигнув, однако, действенного овладения высшими состояниями своего существа) остается соединенным с тонкой формой (которую также можно рассматривать как формальный прототип индивидуальности, поскольку тонкая манифестация являет собой стадию, промежуточную между непроявленным и плотной проявленностью и играет роль принципа по отношению к этой последней). И в этой тонкой форме он сочетается с витальными способностями (в состоянии растворения или сжатия в принципе, которое было описано выше)». Действительно, совершенно необходимо, чтобы еще имелась некая облекающая существо форма, уже в силу того, что оно еще по-прежнему обретается на уровне индивидуального; и это может быть лишь тонкая форма, потому что существо уже покинуло форму телесную и потому что тонкая форма должна следовать за ней, как она предшествует ей в порядке разворачивания в проявленном мире, который воспроизводится наоборот при возвращении в непроявленное. Но это вовсе не значит, что такая тонкая форма теперь должна быть точно той же, какой она была при жизни тела, когда она служила колесницей для человеческого существа, погруженного в сновидение.[187] Мы уже говорили, что само по себе индивидуальное состояние, понимаемое в самом универсальном смысле, а не только применительно к человеческому состоянию, может быть определено как состояние существа, ограниченного какой-либо формой; но само собой разумеется, что эта форма совсем не обязательно должна определяться как пространственная и временная, т. е. как такая,

каковой она является в частном случае телесного состояния. Она никоим образом не может быть таковой для состояний не-человеческих, которые подчинены не пространству и времени, но совсем другим условиям. Что до тонкой формы, то она если и не вырывается вполне из-под власти времени (хотя это уже и не то время, в котором протекает телесное существование), то из-под власти пространства она все же ускользает; вот почему ни в коем случае не следует пытаться представить ее себе как некую разновидность «двойника» тела,[188] точно так же, когда мы говорим, что она есть формальный прототип индивидуальности в начале ее манифестации, не следует понимать это так, будто она является «матрицей» тела.[189] Нам слишком хорошо известно, как легко люди Запада отсюда приходят к самым грубым заключениям и сколько отсюда может последовать серьезных ошибок; и мы не можем не принять в этой связи необходимых мер предосторожности.

«Существо может оставаться таким (в том же индивидуальном состоянии, в котором оно соединено с тонкой формой) вплоть до внешнего растворения (пралайи, возвращения в недифференцированное состояние) проявленных миров (данного цикла, включающего одновременно и грубое, и тонкое состояние, т. е. всю область человеческой индивидуальности, рассматриваемой в ее целостности),[190] растворения, в котором оно погружается (со всей совокупностью существ этих миров) в лоно Верховного Брахмы. Но даже и тогда оно может соединиться с Брахмой лишь таким же образом, каким это происходит в глубоком сне (т. е. без полного и действительного осуществления «Высшего тождества»). Иными словами и пользуясь языком некоторых западных экзотерических школ, можно сказать, что здесь в крайнем случае налицо лишь подобие «реинтеграции в пассивном модусе», тогда как подлинная метафизическая реализация есть «реинтеграция в активном модусе», единственная, которая поистине подразумевает, что существо овладевает своим абсолютным и окончательным состоянием. Именно на это и указывает сравнение с глубоким сном, таким, каким он

бывает в течение жизни обыкновенного человека; и как из такого сна происходит возвращение в индивидуальное состояние, точно так же, для существа, которое соединилось с Брахмой лишь в «пассивном модусе», возможен возврат к другому циклу манифестации, так что результатом, достигнутым им, изошедшим из человеческого состояния, еще не является освобождение или подлинное бессмертие. В конечном счете его случай оказывается сравнимым (хотя и с заметными различиями в том, что касается условий его нового цикла) со случаем существа, которое, вместо того чтобы вплоть до пралайи оставаться в продлениях человеческого состояния, после телесной смерти перешло в другое индивидуальное состояние. Наряду с этим случаем уместно рассмотреть тот, где реализация высших состояний и даже реализация «Высшего Тождества», не осуществленные в течение жизни тела, осуществляются в посмертных продолжениях индивидуальности. Из виртуального, каким оно было ранее, бессмертие тогда становится действительным, и, к слову сказать, это может произойти лишь в самом конце цикла; это «отсроченное Освобождение», о котором речь шла ранее. И в том, и в другом случае существо, которое следует рассматривать как дживатму, соединенную с тонкой формой, на протяжении всего цикла оказывается некоторым образом «воплощенным»[191] в Хираньягарбхе, которая, как мы уже говорили, рассматривается как дживагхана (jivaghana); оно, стало быть, остается подчиненным тем конкретным условиям существования, которые есть жизнь (jiva) и которыми ограничена собственно область Хираньягарбхи в иерархическом порядке универсального Существования.

«Эта тонкая форма (где после смерти пребывает существо, остающееся таким образом в индивидуальном (человеческом состоянии) является (по сравнению с телесной, или грубой формой) недоступной чувственному восприятию в ее пространственных измерениях (потому что она пребывает вне условий пространства), а также в ее составе (или в ее собственной субстанции, которая не слагается сочетанием различных телесных элементов);

следовательно, она не воздействует на перцепцию (или внешние способности) присутствующих при ее отделении от тела (после того, как его покинула «душа живая»). Ее также не затрагивает сожжение или любые другие процедуры, претерпеваемые телом после смерти (что является результатом этого разделения, вследствие которого никакое действие чувственного порядка более не может иметь никакого воздействия ни на эту тонкую форму, ни на индивидуальное сознание, которое, оставаясь связанным с ней, больше не имеет отношения к телу). Она ощутима лишь через одушевляющее ее тепло (которое есть ее собственное свойство, поскольку она соединена с огненным принципом)[192] на протяжении всего времени, покуда она сосуществует с плотной формой. Последняя становится холодной (и, следовательно, инертной в качестве органического целого) в смерти, как только тонкая форма покидает телесную (тогда как другие чувственно воспринимаемые свойства этой телесной формы еще сохраняются без видимых изменений), которая согревалась (и оживотворялась) ею, покуда она обитала в теле (ибо именно в тонкой форме, собственно, и пребывает принцип индивидуальной жизни, так что лишь вследствие сообщения ею своих качеств телу оно может именоваться живым — в силу связи, существующей между этими двумя формами постольку, поскольку они являются выражением состояний одного и того же существа, т. е. строго до самого момента смерти).

«Но тот, кто получил (еще до смерти, всегда понимаемой как разделение с телом) подлинное Знание Брахмы (означающее, через метафизическую реализацию, без которой могли бы иметь место лишь несовершенное и чисто символическое знание, действительное овладение всеми состояниями своего существа) не проходит (последовательным образом) по всем ступеням отхода (или растворения своей индивидуальности, от состояния плотной манифестации к состоянию манифестации тонкой, со всеми заключенными в нем модальностями, а потом к состоянию

непроявленности, где индивидуальная обусловленность наконец полностью исчезает). Он прямо вступает (в это последнее состояние и даже переходит за его пределы, если таковые рассматривать только как принцип манифестации) в Союз (уже осуществившийся, по крайней мере виртуально, в течение его телесной жизни)[193] с Высшим Брахмой, с которым он отождествляется (непосредственным образом), как река (олицетворяющая здесь протекание существования через все состояния и все манифестации) в своем устье (которое есть завершение или конечный пункт этого потока) отождествляется (через интимное проникновение) с волнами моря (самудрой — samudra, собранием вод, символизирующим целокупность возможностей в Высшем Принципе). Его измененные способности, составлявшие его тело (все они рассматриваются в качестве принципов и в их сверхчувственной сущности),[194] шестнадцать частей (шодаша-калах— shodasha-kalah), образующие человеческую форму, (т. е. пять танматр, манас и десять способностей восприятия и действия) полностью переходят в непроявленное состояние (авьякта — avyakta, где через транспозицию они все обретают перманентный модус в качестве недвижных возможностей). Впрочем, этот переход для самого существа не означает никакой перемены (такой, которую подразумевают промежуточные стадии, принадлежащие еще к области «становления» и потому неизбежно включающие в себя множество модификаций). Имя и форма (нама-рупа — nama-rupa, т. е. определение индивидуальной манифестации в том, что касается ее эссенции и ее субстанции, как мы уже объясняли ранее) равным образом исчезают (как условия, отграничивающие существо); и, став «неразделенным», т. е. лишенным частей или членов, которые составляли его земную форму (в проявленном состоянии и в той мере, в какой эта форма была подчинена количеству в его различных модусах),[195] оно освобождается от условий индивидуального существования (так же, как и от всех других условий, сопутствующих конкретному и определенному состоянию

существования, каким бы оно ни было, пусть даже надиндивидуальным, поскольку существо обретается отныне в состоянии принципа и стало быть, абсолютно безусловно».[196]

Некоторые комментаторы Брахма-сутры, стремясь еще отчетливее подчеркнуть характер этой «трансформации» (мы употребляем это слово в его строго этимологическом значении «выхода из формы»), сравнивают ее с исчезновением воды, которой оросили раскаленный камень. В самом деле, эта вода «трансформировалась» при соприкосновении с камнем, по крайней мере, в том относительном смысле, что она утратила свою видимую форму (но отнюдь не всякую форму, поскольку она, совершенно очевидно, продолжает принадлежать к порядку телесного), но без того, чтобы можно было сказать, что она была поглощена этим камнем. Ибо в действительности она испарилась в атмосферу, где и пребывает, недоступная зрению.[197] Точно так же, существо, достигая «Освобождения», вовсе не поглощается, хотя это и может выглядеть так с точки зрения манифестации, по отношению к которой «трансформация» предстает «разрушением».[198] Если же встать на точку зрения абсолютной реальности, которая единственная существует теперь для него, то станет ясно, что оно, напротив, расширилось сверх всяких пределов, если возможно употребить такой способ выражения (в точности передающий символику водяного пара, бесконечно распространяющегося в атмосфере), ибо существо это действительно реализовало полноту своих возможностей.

Глава XX. ВЕНЕЧНАЯ АРТЕРИЯ И «СОЛНЕЧНЫЙ ЛУЧ»

Сейчас мы должны вернуться к тому, что происходит с существом, которое, не будучи «освобождено» в самый момент смерти, должно пройти через ряд степеней, которые символически представляются этапами путешествия и которые соответствуют промежуточным состояниям, через которые ему нужно проследовать, прежде чем достичь завершения пути. Кроме того, важно отметить, что все эти состояния, будучи еще относительными и обусловленными, не имеют никакого общего измерения с тем, которое единственно является абсолютным и безусловным; какими бы высокими ни были иные из них по сравнению с состоянием телесным, похоже, следовательно, что их стяжание нисколько не приближает существо к его конечной цели, которой является «Освобождение». И, поскольку с точки зрения Бесконечного, вся целокупная проявленность есть ничто, различия между составляющими ее состояниями, очевидно, тоже являются таковыми, сколь бы значительны они ни были сами по себе и в той мере, в какой рассматриваются различные обусловленные состояния, между которыми и существуют эти различия. Тем не менее остается верным, что переход к некоторым высшим состояниям есть своего рода этап продвижения к «Освобождению», которое тогда достигается «по ступеням» (крама-мукти — krama-mukti), точно так же как использование некоторых специфических приемов, таких, как хатха-йога, является эффективной подготовкой, хотя, конечно же, не может быть никакого сравнения между этими вспомогательным средствами и «Союзом», который надлежит реализовать, пользуясь ими как «опорой».[199] Но должно быть совершенно ясно, что «Освобождение», будучи реализованным, по прежнему будет подразумевать разрыв между ним и состоянием получившего его существа; и что, каково бы ни было это состояние, такой разрыв не станет ни более, ни менее глубоким, ибо во всех случаях, между

состоянием существа «не освобожденного» и состоянием существа «освобожденного» нет никакого соотношения, подобного тому, что есть между различными обусловленными состояниями. Это верно даже для состояний, находящихся настолько выше человеческого существа, что рассматриваемые с позиции последнего, они могли бы показаться конечной целью, к которой должно стремиться существо; и такая иллюзия возможна даже для состояний, в действительности являющихся лишь модальностями человеческого состояния, но во всех отношениях уже очень удаленных от модальности телесной. Мы полагали, во избежание каких-либо недоразумений или ошибок интерпретации, необходимым привлечь внимание к этому моменту прежде, чем вернуться к нашему рассмотрению посмертных модификаций, которые может претерпеть человеческое существо.

Поскольку «Душа живая» (дживатма) витальными способностями (заключенными в ней и пребывающими там в качестве возможностей, как мы уже это объясняли ранее) сосредоточивается в своем собственном жилище (центре индивидуальности, символически обозначенном как сердце, что мы уже видели ранее, где она действительно пребывает, ибо в своей сущности и независимо от условий ее манифестации, она реально идентична Пуруше, от которого отличается лишь иллюзорно), вершина (т. е. самая возвышенная часть) этого тонкого органа (изображаемого в виде восьмилепесткового лотоса) сверкает[200] и озаряет проход, по которому должна следовать душа (дабы достичь различных состояний, о которых речь в дальнейшем); к макушке головы, если индивид является Мудрецом (видваном — vidwan) или к другой области организма (физиологически соответствующей солнечному сплетению,[201] если оно является невеждой (авидваном — avidwan).[202] Сто одна артерия (нади — nadis), равным образом тонкие и светящиеся, исходит из витального центра[203] (как спицы колеса исходят из его втулки), и одна из этих артерий (тонких) проходит через маковку головы (область, рассматриваемую как соответствующая высшим состояниям существа в том, что касается

их возможной коммуникации с человеческой индивидуальностью, как мы уже видели при описании членов Вайшванары); она именуется сушумна.[204] Помимо этой последней, которая занимает центральное положение, существуют еще две другие нади, играющие особо важную роль (а именно, для соотнесения дыхания с тонким уровнем и, следовательно, для практики хатха-йоги): одна, расположенная справа от нее, именуется пингала (pingala), вторая, слева, именуется ида (ida). Кроме того, говорится, что пингала соответствует Солнцу, а ида — Луне. Однако выше мы уже видели, что Солнце и Луна именуются двумя глазами Вайшванары; стало быть, последние, соответственно, находятся в связи с двумя нади, о которых идет речь, тогда как сушумна, пребывая в центре, соотносится с «третьим глазом», т. е. с лобным глазом Шивы; [205] но мы можем лишь вскользь высказать эти соображения, выходящие за пределы той темы, которую мы сейчас рассматриваем.

«Через этот проход (сушумна и маковка головы, на которой она завершается), благодаря полученному Знанию и осознанию мысленного Пути (la Voie meditee) (осознанию, которое по сути своей принадлежит к временному порядку, поскольку оно, рассматриваемое в человеческом состоянии, является отражением высших состояний,[206] душа Мудреца, взысканного в силу психической регенерации, которая превратила его в человека «дважды рожденного» (двийя — dwija)[207] духовной благодатью (Прасада — Prasada) Брахмы, пребывающего в этом жизненном центре (конкретного человеческого индивида), эта душа вырывается (освобождается от всяких уз, которые еще могут связывать ее с телесной обусловленностью) и встречает солнечный луч (т. е., символически, эманацию духовного Солнца, которое есть сам Брахма, на этот раз рассматриваемый в Универсальном: этот солнечный луч есть не что иное, как партикуляризация, по отношению к данному существу, или, если угодно, «поляризация» над-индивидуального принципа Буддхи, или Махата, посредством которого множественные проявленные состояния существа

связуются между собой и вступают в контакт с трансцендентной личностью Атманом, идентичным самому духовному Солнцу). Именно этим путем (обозначенным как канал «солнечного луча») управляется она, будь то ночью или днем, зимой или летом. [208] Контакт луча Солнца (духовного) с сушумноп является постоянным на протяжении всего времени, что существует тело (как живой организм и колесница проявленного существа);[209] лучи Света (умопостигаемого), исходящие от этого Солнца, достигают данной артерии (тонкой), и в ответ (отраженным образом) простираются от артерии к Солнцу как бесконечное продолжение, посредством которого устанавливается связь, виртуальная ли или реальная, индивидуальности с Универсальным.[210]

То, что мы сказали выше, полностью независимо от временных подобных преходящих обстоятельств, сопутствующих смерти; это не значит, что такие обстоятельства никогда не оказывают влияние на посмертную обусловленность существа, но они заслуживают рассмотрения лишь в некоторых частных случаях, на которые, однако, мы можем здесь лишь указать, не останавливаясь на них подробно. «Предпочтительность лета, в подтверждение которой ссылаются на пример Бхишмы (Bhishma), ожидавшего возвращения этого благоприятного времени года, чтобы умереть, не касается Мудреца, в созерцании Брахмы исполнившего ритуалы (связанные с «заклинанием»)[211] так, как они предписаны Ведами, и, как следствие, приобретшего (по крайней мере, виртуально) совершенство Божественного Знания.[212] Но она касается тех, кто следовал правилам, предписываемым Санкхьей или йога-Шастрой, согласно которым время дня и года отнюдь не безразличны, но оказывают на освобождение существа, покидающего телесное состояние после подготовки, исполненной в соответствии с методами, о которых идет речь), эффективное воздействие в качестве элементов, внутренне присущих ритуалу (а в нем они соучаствуют в качестве условий, от которых зависят могущие быть полученными результаты)».[213] Само собой разумеется, что в этом последнем

случае данная оговорка относится только к существам, которые достигли лишь степеней реализации, соответствующих расширению человеческой индивидуальности; для того же, кто действительно преодолел границы индивидуальности, природа средств, употребленных в исходной точке реализации, уже никоим образом не могла бы более повлиять на его последующее состояние.

Глава XXI. БОЖЕСТВЕННОЕ СТРАНСТВИЕ СУЩЕСТВА НА ПУТИ ОСВОБОЖДЕНИЯ

Продолжение символического путешествия существа в процессе постепенного освобождения, от завершения венечной артерии (сушумны), находящейся в постоянной связи с лучом духовного Солнца, и вплоть до конечного назначения, осуществляется как следование по Пути, который намечен траекторией этого луча, пробегаемой в обратном направлении (в направлении его отражения) вплоть до его источника, который и является пунктом конечного назначения. Однако, если принять во внимание, что описание такого рода может относиться к посмертным состояниям, последовательно проходимым, с одной стороны, существами, которые получат «Освобождение» уже исходя из их человеческого состояния, а с другой — теми, кто, по растворении их человеческой индивидуальности, напротив, должен будет пройти через другие состояния индивидуальной манифестации, то окажется, что здесь должны быть два различных маршрута, соответствующих этим двум случаям. В самом деле, говорится, что первые следуют по «Пути Богов» (дэва-яна — deva-yana), тогда как вторые — по «Пути Предков» (питри-яна — pitri-yana). Этих два символических маршрута сжато изложены в следующем отрывке из Бхагавадгиты: «В какое время те, кто стремится к Союзу (не осуществив его полностью), покидают проявленное существование, будь то безвозвратно или для того, чтобы вновь вернуться в него, Я открою тебе, о Бхарата. Огонь, свет, день, прибывающая луна, шесть месяцев восходящего движения солнца к северу — под этими лучезарными знаками уходят к Брахме люди, которые знают Брахму. Дым, ночь, убывающая луна, шесть месяцев нисходящего движения солнца к югу — под этими знаками тени они идут в Сферу Луны (буквально: «достигают лунного света»), чтобы затем возвратиться (в новые

состояния манифестации). Таковы два неизменных пути, один светлый, другой темный, проявленного мира (джагата — jagat); на одном из них нет возврата (из непроявленного в проявленное); другим же возвращаются вспять (в проявленность).[214]

Та же символика более подробно развита в различных текстах Вед; и вначале мы заметим, относительно питри-яны, что этот путь не ведет за пределы сферы Луны, ибо на нем существо не освобождается от формы, т. е. от индивидуальной обусловленности, понимаемой в ее самом широком смысле, ибо, как мы уже сказали, это именно форма определяет индивидуальность как таковую.[215] Согласно соответствиям, на которые мы указали выше, эта Сфера Луны олицетворяет «космическую память»;[216] вот почему она является местопребыванием Питри, т. е. человеческих существ предшествующего цикла, считающихся прародителями цикла настоящего — в силу причинной взаимосвязи, всего лишь символами которой являются циклы. Отсюда и происходит название питри-яна, тогда как дэва-яна, естественно, обозначает путь, ведущий к высшим состояниям существа, и, стало быть, к слиянию с самой сущностью умопостигаемого Света. Именно в Сфере Луны растворяются формы, завершившие весь ход своего развития; и это также здесь обретаются зародыши еще не развившихся форм, ибо для формы, как и для всего другого, исходный пункт и пункт конечный неизбежно находятся в одном и том же модусе существования. Для большего уточнения этих наших соображений следовало бы специально обратиться к теории циклов; но поскольку каждый цикл в действительности есть некое состояние существования, достаточно еще раз сказать здесь, что прежняя форма, покидаемая существом, не достигшим освобождения от индивидуальности, и новая форма, в которую оно облекается, непременно принадлежат к двум различным состояниям (переход же от одного к другому происходит в Сфере Луны, где находится точка соприкосновения обоих циклов). Ибо существо, каково бы оно ни было, не может дважды пройти через одно и то же состояние, как мы уже указывали на это в другом месте, отмечая

абсурдность теорий «реинкарнации», выдуманных некоторыми современными людьми Запада.[217]

Остановимся немного больше на дэва-яне, пути, который ведет к действительному отождествлению центра индивидуальности,[218] где все способности прежде были поглощены «душою живой» (дживатмой), с самим центром целокупного существа, жилищем универсального Брахмы. Процесс, о котором идет речь, стало быть, разворачивается, повторим еще раз, лишь в том случае, когда такое отождествление не было реализовано ни в земной жизни, ни даже в момент смерти; впрочем, когда такое отождествление реализовано, тогда уже более нет «души живой», отличной от высшего «Я», поскольку существо отныне освободилось от индивидуальной обусловленности. И это различие, которое никогда не существовало иначе, как в модусе иллюзорном (иллюзии, которая неотъемлема от самой этой обусловленности), исчезает для него, как только оно достигает абсолютной реальности; индивидуальность исчезает вместе со всеми ограничительными и преходящими определениями, и одна лишь личность пребывает в полноте существа, изначально, на уровне принципа, заключая в себе все свои возможности в перманентном и непроявленном состоянии.

Согласно ведической символике, такой, какой мы ее обнаруживаем в многочисленных текстах Упанишад,[219] существо, которое, покинув Землю (Бху — Bhu, т. е. телесный мир, или область грубой манифестации), прошло путем дэва-яны, поначалу бывает ведомо к свету (архис — archis), под которым здесь следует подразумевать Царство Огня (Теджас — Tejas), Правителем которого является Агни, именуемый также Вайшванарой, в особом значении этого имени. Впрочем, следует особо заметить, что когда мы при перечислении этих последовательных стадий встречаем наименования элементов, то понимать это нужно лишь символически, поскольку все бхуты принадлежат именно к телесному миру, который весь целиком олицетворяется Землей (последняя же, в качестве элемента, есть Притхви — Prithvi); речь,

стало быть, в действительности идет о различных модальностях тонкого состояния. Из Царства Огня существо ведомо к различным областям правителей (devatas, «божеств»), или распределителей дня, светлой половины луны, периода ее возрастания, или первой половины лунного месяца,[220] шести месяцев восхождения солнца к северу и, наконец, года; и все это следует понимать исходя из соответствия этих, методом аналогии транспонированных отрезков времени («моментов», о которых говорит Бхагавадгита), экстракорпоральным продолжениям человеческого состояния, а не из данных отрезков самих по себе, имеющих отношение исключительно к телесному состоянию.[221] Отсюда оно переходит в Царство Воздуха (Вайю), правитель которого (именуется тем же именем) управляет им со стороны Сферы Солнца (Сурьи, или Адитъи), исходя от верхней границы своей области, через проход, сравниваемый с втулкой колесницы, т. е. с неподвижной осью, вокруг которой происходит вращение или движение всего преходящего (не следует забывать, что Вайю есть по сути своей «движущий» принцип), движение, из которого существо отныне вырывается.[222] Оно переходит затем в Сферу Луны (Чандры, или Сомы), где не остается, подобно тому, кто прошел путем питри-яны, но откуда поднимается в область молнии (видьют — vidyut),[223] над которой располагается Царство Воды (Ап — Ap); управителем последнего является Варуна (Varuna,[224] как, по аналогии, молния сверкает под дождевыми тучами). Речь идет здесь о верхних, или небесных Водах, олицетворяющих совокупность неоформленных возможностей,[225] в противоположность нижним Водам. Но о них уже не может быть и речи, как только существо прошло Сферу Луны, поскольку последняя, как мы только что говорили, является космической средой, где вырабатываются зародыши всякой оформленной манифестации. Наконец, заключительная часть путешествия совершается в промежуточной световой области (Антарикше — Antariksha, о которой говорилось выше, при описании семи членов Вайшванары, но с несколько иной конкретизацией,[226]

применительно к Царству Индры[227] и которая занята Эфиром (Акашей, олицетворяющей здесь изначальное состояние недифференцированного равновесия), и завершается в духовном Центре, где пребывает Праджапати, «Владыка сотворенных существ». Он же, как мы уже указывали, является манифестацией на уровне принципа и непосредственным выражением самого Брахмы по отношению к целокупному циклу или к степени существования, к которой принадлежит человеческое существо, ибо последнее здесь еще следует рассматривать, хотя лишь и на уровне принципа, как такое состояние, которое стало отправной точкой для существа и с которым оно, даже выйдя из формы или индивидуальности, сохраняет некоторые связи до тех пор, покуда оно не достигнет абсолютно необусловленного состояния. То есть до тех пор, покуда «освобождение» полностью не осуществится для него.

В различных текстах, где описывается «божественное путешествие», существует несколько вариантов, впрочем, маловажных и скорее кажущихся, нежели реальных, по сути, в том, что касается количества и порядка перечисления промежуточных остановок; но изложенное нами выше является результатом общего сравнения этих текстов и, таким образом, может считаться точным выражением традиционной доктрины в том, что касается этого вопроса.[228] Кроме того, в наши намерения не входит вдаваться в чрезмерно подробное рассмотрение всей этой символики, которая, в конечном счете, в своей совокупности достаточно ясна сама по себе для любого, пусть даже мало привычного к восточным концепциям (мы даже могли бы сказать, ко всем без исключения традиционным концепциям) и основным способам их выражения; впрочем, их истолкование еще облегчено всеми уже изложенными нами соображениями, где можно обнаружить достаточно большое число тех транспозиций по аналогии, которые образуют основу всякой системы символов.[229] Однако, рискуя повториться, напомним еще раз — ибо это очень важно для понимания данных вещей — вот что: следует ясно понимать, что когда, например, речь идет о Сферах

Солнца и Луны, никогда не подразумеваются солнце и луна как видимые светила, просто-напросто принадлежащие к телесному миру, но имеются в виду универсальные принципы, некоторым образом олицетворяемые этими светилами в чувственно воспринимаемом мире или, по крайней мере, манифестация этих принципов на разных ступенях в силу аналогических соответствий, связующих между собой различные состояния существа.[230] Действительно, различные Миры (Локи), планетные Сферы и Царства элементов, которые символически (но только символически, поскольку пробегающее их существо более не подчинено пространству) описываются как столько-то областей, в действительности являются лишь различными состояниями.[231] И эта символика пространства (так же, как и символика времени, которая служит именно для образного выражения циклов) достаточно естественна и достаточно широко распространена для того, чтобы обмануться могли лишь те, кто не способен видеть ничего, кроме грубого буквального смысла. Но они никогда не поймут, что такое символ, ибо их концепции непоправимо ограничены земным существованием и телесным миром, в котором, следуя самой наивной из иллюзий, они хотят заключить всю реальность.

Действительного овладения состояниями, о которых идет речь, можно достичь посредством отождествления с принципами, обозначенными как соответствующие им Правители, отождествления, которое во всех случаях осуществляется через знание, при условии, что последнее не будет чисто теоретическим: теорию следует рассматривать только лишь как приготовление, впрочем, необходимое, к соответствующей реализации. Но для каждого из этих принципов, рассматриваемых по отдельности и изолированно, результаты такой идентификации не простираются за пределы его собственной области, так что достижение таких, все еще обусловленных состояний, образует всего лишь предварительный этап, своего рода отрезок пути (в уточненном нами выше смысле и с

необходимыми для такого способа выражения ограничениями) к «Высшему Тождеству», конечной цели, достигаемой существом при его полной и целокупной универсализации: реализация этой цели для тех, кто должен предварительно проделать путь дэва-яны, может, как уже говорилось ранее, быть отсрочена вплоть до пралайи, ибо переход от одной стадии к другой оказывается возможным лишь для существа, достигшего соответствующей степени действительного знания.[232]

Итак, в рассматриваемом случае, случае крама-мукти, существо, вплоть до наступления пралайи, может пребывать на уровне космическом и не достигать действительного овладения трансцендентными состояниями, в котором, собственно, и состоит метафизическая реализация; тем не менее с того мгновения, когда существо преодолело Сферу Луны (т. е. вышло из «потока форм»), и уже в силу самого этого факта оно получило то «виртуальное бессмертие», которое мы описали выше. Вот почему духовный Центр, о котором шла речь, еще остается всего лишь центром одного определенного состояния и одной определенной ступени существования, той на которой существо находилось в качестве человеческого и на которой, неким образом, продолжает оставаться, поскольку его полная реализация в над-индивидуальном модусе еще не осуществилась актуально. И вот почему также сказано, что при такой обусловленности индивидуальные путы еще не могут быть полностью разрушены. Именно на этом моменте останавливаются концепции, которые можно было бы назвать собственно религиозными и которые всегда обращены к продолжениям человеческой индивидуальности, так что состояния, которых они позволяют достичь, всегда неизбежно должны сохранять какую-то связь с проявленным миром — даже и тогда, когда выходят за его пределы; они ни в коей мере не являются теми трансцендентными состояниями, к которым нет иного доступа, кроме чистого метафизического Знания. Это особенно можно отнести к «мистическим состояниям»; в том, что касается посмертных

состояний, между «бессмертием» или «спасением», понимаемыми в религиозном смысле (единственном, который обычно имеют в виду люди Запада), и «Освобождением» существует точно такая же разница, как между мистической реализацией и метафизической реализацией, осуществленной в течение земной жизни. Следовательно, по всей строгости говоря, речь здесь может идти лишь о «виртуальном бессмертии» и, как о конечной цели, «реинтеграции в пассивном модусе»; впрочем, это последнее понятие уже выходит за пределы религиозной точки зрения — такой, как она обычно понимается. И, однако, только через него делается оправданным тот относительный смысл, в котором употребляется здесь слово «бессмертие» и может быть установлена некая связь, осуществлен некий переход от этого относительного смысла к смыслу абсолютному и метафизическому, в котором то же понятие употребляется людьми Востока. Впрочем, все это не может помешать нам допустить, что религиозные концепции поддаются транспозиции, посредством которой они обретают высший и более глубокий смысл, и как раз потому, что такой смысл заключен в Священных Писаниях, на которых они основываются. Но через эту транспозицию они утрачивают их сугубо религиозный характер, потому что этот характер связан с некоторыми ограничениями, за пределами которых оказываются на уровне чисто метафизическом. С другой стороны, традиционная доктрина, которая, как доктрина индуистская, отнюдь не становится на точку зрения западных религий, тем не менее признает существование состояний, которым они уделяют особое внимание; и так непременно и должно быть, поскольку эти состояния действительно являются возможностями человеческого существа. Но эта доктрина не может приписывать им того же значения, которые приписываются доктринами, не выходящими за их пределы (ибо перспектива, если можно так выразиться, меняется в зависимости от точки зрения); и поскольку она их превосходит, она помещает их на точно подобающее им место в целостной иерархии.

Таким образом, когда говорится, что завершением

«божественного путешествия» является Мир Брахмы (Brahma-Loka), то речь идет не о Высшем Брахме — по крайней мере, непосредственно — лишь о его определенности как Брахмы, который есть Брахма, «наделенный качествами» (сагуна — saguna) и в как таковой рассматриваемый «как результат действия» творящей Воли (Шакти) Верховного Принципа (Карья-Брахмы).[233] Когда речь идет здесь о Брахме, его прежде всего нужно рассматривать как тождественного Хираньягарбхе, принципу тонкой манифестации, а стало быть, и всей области человеческого существования в его целокупности; действительно, ранее мы уже говорили, что существо, достигшее «виртуального бессмертия», оказывается, если можно так выразиться, посредством ассимиляции «инкорпорированным» в Хираньягарбху. И это состояние, в котором существо может пребывать вплоть до окончания цикла (а для последнего лишь Брахма существует как Хираньягарбха) есть то, что обычно и рассматривается как Брахма-Лока.[234] Однако, точно так же, как центр всякого состояния существа имеет возможность отождествиться с центром существа целокупного, космический центр, где пребывает Хираньягарбха, виртуально отождествляется с центром всех миров.[235] Мы хотим сказать, что для существа, превзошедшего определенную ступень знания, Хираньягарбха предстает как идентичная более возвышенному аспекту «Не-Верховного»,[236] каковым является Ишвара, или Универсальный Сущий, первичный принцип всякой манифестации. Достигнув этой степени, существо более не находится в тонком состоянии, даже только на уровне принципа, оно обретается в непроявленном. Но оно, однако, сохраняет отношения с порядком универсальной манифестации, поскольку Ишвара, собственно, и есть принцип последней; но оно более не связано особыми узами с человеческим состоянием и с конкретным циклом, частью которого последнее является. Такая степень соответствует обусловленному уровню Праджни, и это о не пошедшем далее нее существе говорится, что даже во время пралайи оно соединяется с Брахмой таким же образом,

как и в глубоком сне. Отсюда еще возможен возврат к другому циклу манифестации; но, поскольку существо освободилось от индивидуальности (в противоположность тому, что имеет место для того, кто последовал путем питри-яны), этот цикл может представлять собой лишь неоформленное и над-индивидуальное состояние.[237] Наконец, в случае, когда «Освобождение» должно быть достигнуто уже исходя от человеческого состояния, имеет место нечто еще большее, нежели только что описанное нами, и тогда подлинным завершающим будет не Универсальный Сущий, но Сам Высший Брахма, т. е. «бескачественный» Брахма, в Своей Целокупной Бесконечности, заключающий в себе одновременно Сущее (или возможности проявленности) и Не-сущее (или возможности непроявленности), а также принцип того и другого, стало быть, находящееся за пределами обоих;[238] он заключает их в себе равно и единовременно, согласно учению, которое мы уже излагали, говоря о необусловленном состоянии Атмана, а именно о нем-то и идет сейчас речь.[239] Именно в этом смысле местопребывание Брахмы (или Атмана в данном безусловном состоянии) находится даже «за пределами духовного Солнца» (которое есть Атман в его третьем обусловленном состоянии, идентичном Ишваре),[240] как оно находится пределами всех частных сфер существования, индивидуальных или внеиндивидуальных. Но этого местопребывания не могут непосредственно достичь те, кто медитировал о Брахме только посредством символа (пратика — pratika), а в этом случае каждая медитация (упасана — upasana) могла иметь лишь конечный и ограниченный результат.[241]

«Высшее Тождество» является, стало быть, конечной целью существа «освобожденного», т. е. освободившегося от всех обусловленностей индивидуального человеческого существования, так же, как и всех других частных и ограничивающих обусловленностей (упадхи — upadhis), которые рассматриваются как множественные узы.[242] Когда человек (или, скорее, существо, ранее пребывавшее в человеческом состоянии) таким образом

«освобождено», высшее «Я» (Атман) полностью реализуется в своей собственной «неделимой» природе, и тогда оно, согласно Одуломи (Audulomi), предстает как вездесущее знание (имеющее своим атрибутом чайтанью — chaitanya); этому учит также Джаймини (Jaimini), уточняя, кроме того, что это сознание являет божественные атрибуты (айшварья — aishwarya) как трансцендентные способности уже в силу того, то оно едино с Высшей Сущностью.[243] Вот это и есть результат завершенного освобождения, достигнутого в полноте Божественного Знания; что же до тех, чье созерцание (дхьяна — dhyana) было лишь частичным, хотя и активным (метафизической реализацией, оставшейся незавершенным), либо чисто пассивным (каковым является созерцание западных мистиков), они достигают некоторых высших состояний,[244] однако без возможности взойти от них к совершенному союзу (йоге), что составляет единое целое с «Освобождением».[245]

Глава XXII. КОНЕЧНОЕ ОСВОБОЖДЕНИЕ

«Освобождение» (Мокша, или Мукти), т. е. то окончательное высвобождение существа, о котором мы только что говорили и которое есть предельная цель его устремлений, абсолютно отлично от всех состояний, через которые это существо могло пройти для ее достижения. Ибо такое освобождение есть стяжание состояния высшего и безусловного, тогда как все другие состояния, сколь бы возвышены они ни были, все еще остаются обусловленными, т. е. подчиненными некоторым ограничениям, которые определяют их, которые делают их тем, что они есть, которые, собственно, и конституируют их как определенные состояния. Это относится к состояниям как над-индивидуальным, так и индивидуальным, хотя их обусловленности и различны; и даже сама ступень чистого Сущего, которое обретается за пределами всякого существования в собственном смысле слова, т. е. всякой манифестации — как оформленной, так и неоформленной, все еще, однако, подразумевает некую определенность, которая, будучи исходной и изначальной, тем не менее уже является своего рода ограничением. Это посредством Сущего получают бытие все вещи во всех модусах универсального Существования, Сущее же обладает бытием через себя самое; оно определяет все состояния, принципом которых является, и определяется лишь самим собой. Но определять себя через себя самоё — это все же значит быть определенным, т. е. некоторым образом ограниченным, так что бесконечность никак не может считаться атрибутом Сущего, которое никоим образом не может рассматриваться как Высший Принцип. Отсюда можно видеть метафизическую недостаточность западных доктрин, мы хотим сказать, даже тех, в которых, однако, содержится частица подлинной метафизики;[246] останавливаясь на Сущем, они оказываются неполными даже теоретически (не говоря уже о практической реализации, которой они никоим образом и не предусматривают) и, как это обычно происходит в таких случаях, они имеют досадную

тенденцию к отрицанию всего, что их превосходит и что как раз является важным с точки зрения частей метафизики.

Обретение или, лучше сказать, овладение высшими состояниями, каковы бы они ни были, стало быть, есть всего лишь частный итог, второстепенный и преходящий, и хотя этот итог может казаться огромным, когда его рассматривают по отношению к индивидуальному человеческому состоянию (и особенно по отношению к состоянию телесному, единственному, которым люди обычные действительно обладают на протяжении их земного существования), тем не менее, остается верным, что сам по себе он, строго говоря, ничтожен с точки зрения высшего состояния. Ибо конечное, хотя и становясь безграничным по мере расширения своих возможностей, по-прежнему остается ничем по отношению к Бесконечному. Такой результат, стало быть, в абсолютной реальности имеет значение лишь как подготовительный этап к «Союзу», т. е. он все еще является средством, а не целью; принять его за цель — значит остаться в плену иллюзии, так как все состояния, о которых идет речь, вплоть до Сущего включительно, сами по себе являются иллюзорными в том смысле, как мы определили это в самом начале. Кроме того, во всяком состоянии, где существует какое-либо различение, т. е. на всех ступенях Существования, включая и те, которые уже не принадлежат к порядку индивидуального, универсализация существа не могла бы быть действительной. И даже соединение с Универсальным Сущим, в силу модуса, в котором оно осуществляется в обусловленности Праджни (или в посмертном состоянии, соответствующем данной обусловленности), не является «Союзом» в полном смысле этого слова; если бы оно было таковым, то возврат в цикл манифестации, даже на уровне неоформленного, больше не был бы возможен. Верно, что Сущее обретается за пределами всяких различений, ибо первым из них является различение «эссенции» и «субстанции», или Пуруши и Пракрити; и, однако, Брахма как Ишвара, или Универсальное Сущее, именуется савишеша (savishesha), т. е. «подразумевающий различения», ибо он есть их определяющий непосредственный

принцип. Одно лишь необусловленное состояние Атмана, который обретается выше Сущего, есть прапанча-упасхама (prapancha-upashama), т. е. «не несущее никаких следов разворачивания манифестации». Сущее едино, или, скорее, оно само по себе есть метафизическое Единство; но Единство заключает в себе множественность, поскольку оно производит ее одним лишь разворачиванием своих возможностей. Вот почему уже в самом Сущем можно усмотреть множественность аспектов, которые образуют такое же количество его атрибутов или специфических черт, хотя эти аспекты в действительности различимы лишь в той мере, в какой мы умозрительно рассматриваем их как таковые; и, однако, в какой-то мере они должны быть, дабы мы могли умозрительно различить их. Можно было бы также сказать, что каждый аспект некоторым образом отличим от других, хотя ни один из них по-настоящему не отличим от Сущего и что все они и есть само Сущее;[247] существует, стало быть, некое изначальное различение, которое не является различением в том смысле, в каком это слово употребляется применительно к порядку манифестации, но которое есть его транспонирование по аналогии. На уровне манифестации различение подразумевает разделение; впрочем, последнее в действительности не заключает в себе ничего положительного, так как оно есть лишь модус ограничения;[248] напротив, чистое Сущее находится за пределами «разделительности». Таким образом, то, что находится на ступени чистого Сущего, «не-различительно», если понимать различение (вишешу — vishesha) в смысле, приложимом к проявленным состояниям; и, однако, в другом смысле все же есть здесь нечто «различительное» (вишишта — vishishta): в Сущем все существа (мы подразумеваем здесь их личности) есть «одно», без смешения, и различны, без разделения.[249] За пределами Сущего невозможно более говорить о различении даже изначальном, в принципе, хотя больше нельзя говорить и о смешении; мы находимся за пределами множественности, но также и за пределами Единства. К абсолютной

трансцендентности этого высшего состояния не может, даже методом транспозиции по аналогии, прилагаться ни одно из этих понятий, вот почему следует обратить к понятию отрицательному — понятию «не-двойственности» (адвайта — adwaita), в соответствии с тем, что мы уже объясняли ранее. Само слово «Союз», конечно же, несовершенно, поскольку вызывает идею единства, но мы, однако, вынужденно сохранить его для перевода понятия йога, ибо не имеем в западных языках никакого другого в нашем распоряжении.

Освобождение, со всеми способностями и свойствами, которые оно подразумевает в некотором роде «сверх сметы», и потому, что все состояния, со всеми их возможностями, оказываются по необходимости включенными в абсолютную тотализацию существа, но состояния, которые, повторим еще раз, должны рассматриваться лишь как побочные и даже «случайные» результаты, никоим образом не как образующие цель в самих себе, так вот, Освобождение, говорим мы, может быть достигнуто йогом (или, скорее, тем, кто становится таковым в силу этого достижения) с помощью ритуалов, указанных в Йога-Шастре Патанджали. Достижение его может быть облегчено посредством практики некоторых ритуалов,[250] так же как и различных конкретных способов медитации (харда-видья или дахара-видья — harda-vidya, dahara-vidya).[251] Но, конечно же, все эти средства являются лишь подготовительными и, по правде говоря, не заключают в себе ничего сущностного, ибо «человек может приобрести подлинное Божественное Знание даже без соблюдения предписанных ритуалов (предписанных для различных категорий людей, в соответствии с их ценностями и, конкретнее, для различных ашрамов или правильных периодов жизни).[252] И действительно, в Ведах мы встречаем много примеров личностей, которые пренебрегали выполнением таких ритуалов (их роль те же Веды уподобляют роли верховой лошади, помогающей человеку быстрее и легче достичь его цели, которой он, однако, достиг бы и без нее) или которым мешали делать это, но которые, тем не менее, в силу постоянной концентрации и фиксации своего внимания на Высшем

Брахме (а такое сосредоточение является единственной действительно необходимой подготовкой) приобрели подлинное Знание. Знание, имеющее своим предметом Его (и по этой-то причине равным образом именуемое «высшим»).[253]

Освобождение, стало быть, является действенным лишь постольку, поскольку оно сущностно заключает в себе Знание Брахмы, и, наоборот, это Знание, дабы быть совершенным, неизбежно предполагает реализацию того, что мы уже назвали «Высшим Тождеством». Таким образом, Освобождение и целостное абсолютное Знание в действительности суть одно и то же; если говорят, что Знание есть средство Освобождения, то следует добавить, что в данном случае средство и цель нераздельны, ибо Знание несет свой плод в самом себе, в противоположность тому, что имеет место в случае действия.[254] Впрочем, в этой области различение, подобное различению средства и цели, уже не может быть чем-то иным, нежели оборотом речи, приемом, несомненно, неизбежным, когда хотят выразить нечто подобное на человеческом языке — в той мере, в какой оно вообще поддается выражению. Стало быть, если Освобождение рассматривается как следствие Знания, то нужно уточнить, что оно является его следствием строго непосредственным. На это ясно указывает Шанкарачарья. «Нет никакого другого способа достичь полного и окончательного Освобождения, кроме Знания; только оно развязывает узы страстей (и всех других преходящих вещей, которым подчинено индивидуальное существо): без Знания Блаженство (Ananda) не может быть достигнуто. Действие (карма, пусть это слово и понимается в самом своем общем смысле или конкретно прилагается к выполнению ритуалов), не будучи противоположностью невежеству (авидъе — avidya), не может устранить его; но Знание рассеивает невежество, как свет рассеивает мрак. Как только невежество, которое порождается земными привязанностями (и другими аналогичными узами) устранено (и как только вместе с ним исчезли всякие иллюзии), высшее «Я» (Атман), начинает сиять вдали

своим собственным великолепием (сиять сквозь все степени существования) в состоянии нераздельном (проницая все и озаряя целокупность существа), как солнце распространяет свое сияние, когда рассеиваются тучи.[255]

Один из самых интересных моментов таков: действие, каково бы оно ни было, никоим образом не может освободить от действия: иными словами, оно способно принести плоды только внутри своей собственной области, каковой является область человеческой индивидуальности. Таким образом, не действием можно преодолеть границы индивидуальности, впрочем, рассматриваемой здесь в ее целокупной протяженности, ибо мы ни в коей мере не утверждаем, что последствия действия затрагивают одну лишь ее телесную модальность. Здесь приложимо то, что мы ранее говорили по поводу жизни, которая действительно неотделима от действия. Отсюда непосредственно вытекает, что «спасение» — в религиозном смысле, как понимают это слово люди Запада, — будучи плодом определенных действий,[256] не может отождествляться с Освобождением; и открыто заявить об этом и настаивать на этом тем более необходимо, что смешение одного с другим постоянно осуществляется ориенталистами.[257] «Спасение» есть, собственно говоря, достижение Брахма-Локи; и мы даже уточняем, что под Брахма-Локой здесь следует понимать исключительно местопребывание Хираньягарбхи, поскольку всякий более возвышенный аспект «не-высшего» выходит за пределы индивидуальных возможностей. Это прекрасно согласуется с западной концепцией «бессмертия», которое есть лишь бесконечное продолжение индивидуальной жизни, транспонированной на тонкий уровень и простирающейся вплоть до пралайи; и все это, как мы уже объяснили, представляет всего лишь один этап в процессе крама-мукти (krama-mukti); и даже возможность возвращения к состоянию проявленности (однако, над-индивидуальной) еще не окончательно отнята у существа, не преодолевшего эту ступень. Для того же, чтобы двинуться дальше и полностью освободиться от обусловленностей

жизни и длительности, которые неотъемлемы от индивидуальности, нет иного пути, кроме пути Знания, будь оно «не-высшим» и ведущим к Ишваре[258] или «высшим» и непосредственно дающим Освобождение. В этом последнем случае более не нужно рассматривать смерть как прохождение через различные высшие, но все еще преходящие и обусловленные состояния: высшее «Я» (Атман, ибо отныне речь уже не может идти о дживатме, поскольку всякое различение и всякая «разделительность» исчезли) того, кто достиг совершенства Божественного Знания (Брахма-Видъи — Brahma-Vidiya) и кто, следовательно, стяжал окончательное Освобождение, поднимается, покидая свою телесную форму (и минуя промежуточные состояния) к Высшему Свету (духовному), который есть Брахма, и отождествляется с ним, становясь сходным с ним и неотделимым от него, как чистая вода, смешиваясь с прозрачным озером (без того, однако, чтобы потеряться в нем) становиться целиком подобной ему.[259]

Глава XXIII. ВИДЕХА-МУКТИ И ДЖИВАН-МУКТИ

Освобождение, в случае, о котором только что шла речь, есть, собственно говоря, высвобождение из телесной формы (videha-mukti), непосредственным образом тотчас же получаемое по смерти, ибо Знание виртуальное уже стало совершенным до окончания земного существования. Его следует, стало быть, отличать от отсроченного и постепенного освобождения (krama-mukti). Но, равным образом, следует отличать его и от освобождения, достигаемого йогом в текущей жизни (jivan-mukti) благодаря Знанию, уже не только виртуальному и теоретическому, но полностью действительному т. е. и в самом деле осуществляющему «Высшее тождество». Следует ясно понимать, что тело, как и все остальное преходящее, не может быть препятствием к Освобождению; ничто не может вступать в противоречие с абсолютной целокупностью, перед лицом которой все частные вещи становятся таковыми, как если бы их вообще не было. По отношению к высшей цели есть лишь абсолютное равенство всех состояний существования, так что в данном случае между человеком живущим и человеком умершим (понимая эти выражения в их земном значении) более не существует никакой разницы. Здесь мы видим еще одно существенное различие между Освобождением и спасением: последнее — такое, каким его рассматривают западные религии, — не может быть ни действительно получено, ни даже гарантировано (т. е. получено виртуально) до смерти. То, чего действие помогает достичь, действие же всегда может и погубить; и может иметь место несовместимость между некоторыми модальностями одного и того же индивидуального состояния по крайней мере при стечении определенных обстоятельств и при определенных условиях,[260] тогда как ничего подобного уже нет, как только речь заходит о состояниях над-индивидуальных, ни, тем более, для не-обусловленного состояния. Рассматривать вещи иным

образом значит приписывать частному модусу манифестации значение которого он не мог бы иметь и которого даже не имеет вся манифестация целиком. Лишь поразительная ущербность западных концепций, относящихся к строению человеческого существа, может сделать возможной подобную иллюзию и только она может заставлять находить удивительным, что Освобождение может осуществляться в земной жизни, равно как и во всяком другом состоянии.

Освобождение, или Союз, что есть одно и то же, как мы уже сказали, «избыточно» подразумевает овладение всеми состояниями, потому что оно является совершенной реализацией (sadhana) и тотализацией существа; к слову сказать, не столь важно, являются ли эти состояния актуально проявленными или нет, ибо лишь в качестве перманентных и неизменных возможностей они должны рассматриваться метафизически. «Хозяин многообразных состояний в силу простого воздействия своей воли, йог размещается лишь в одном из них, оставляя другие лишенными животворящего дыхания (prana), как бесполезные инструменты; он может животворить более одной формы, точно так же, как один светильник может питать более одного фитиля».[261] «Йог, говорит Анируддха, находится в непосредственной связи с изначальным принципом Вселенной и, как следствие (и во вторую очередь) со всей совокупностью пространства, времени и всех вещей», т. е. с манифестацией и, конкретнее, с человеческим состоянием во всех его модальностях.[262]

Впрочем, было бы ошибкой думать, будто освобождение «вне формы» (видеха-мукти) является более полным, нежели освобождение «при жизни» (дживан-мукти); если некоторые люди Запада совершали ее, то это всегда в силу чрезмерного значения, которое они придают телесному состоянию, и сказанное нами избавляет нас от необходимости и далее настаивать на этом.[263] Йогу больше нечего получать в дальнейшем, ибо он поистине осуществил «трансформацию» (т. е. переход за пределы формы) в

самом себе, если и не внешним образом; и тогда для него имеет мало значения, что видимость формы еще присутствует в проявленном мире, поскольку для него отныне она не может существовать иначе, как в модусе иллюзорном. По правде говоря, это лишь для других видимости существуют подобным образом, без изменений по отношению к предшествующему состоянию, но не для него, поскольку теперь они неспособны ограничивать или обуславливать его. Эти видимости воздействуют на него и касаются его не больше, чем вся остальная универсальная манифестация. «Йог, пересекши море страстей,[264] соединяется с Покоем[265] и обладает во всей полноте высшим «Я» (безусловным Атманом, с которым он отождествляется). Отказавшись от тех удовольствий, которые даются бренными внешними вещами (и которые сами по себе суть всего лишь внешние и случайные модификации существа), и наслаждаясь Блаженством (Анандой — Ananda, которая есть единственная вечная и нетленная вещь и в которой нет ничего, отличного от высшего «Я»), он спокоен и безмятежен, как пламя под гасильником,[266] во всей полноте своей собственной сущности (которая более неотличима от Высшего Брахмы). Во время своего пребывания (видимого) в теле, он не подвергается никаким воздействиям свойств последнего, точно так же, как на небесный свод не воздействует то, что плывет в его лоне (так как, в действительности, он заключает в себе все состояния, но сам не заключается ни в одном из них). Познав все вещи (и тем самым будучи всеми вещами, не «различительно», но как абсолютная целокупность), он становится незыблемым, не подтвержденным воздействию преходящего».[267]

Нет, стало быть, и совершенно очевидно, не может быть никакой духовной ступени выше ступени йога; последний, рассматриваемый в его сосредоточенности в самом себе, обозначается также как Муни (Muni), т. е. «Одинокий»,[268] не в обыденном и буквальном смысле слова, но тот, кто реализует, в полноте своего существа, совершенное Одиночество, которое не позволяет существовать в Высшем Единстве (точнее, мы должны были бы говорить о «не-Двойственности»)

никакому различению внешнего и внутреннего и ни какому-либо разнообразию за пределами принципа. Для него иллюзия «разделительности» исчезла окончательно, а вместе с ней и всякое смешение, порожденное невежеством (авидьей), которое создает и поддерживает эту иллюзию,[269] так как «вообразив вначале, что он есть индивидуальная «душа живая» (дживатма), человек устрашается (веря в некое существо, отличное от него самого) как человек, который, по ошибке,[270] принимает обрывок веревки за змею. Но его опасения рассеиваются, когда он убеждается, что, в действительности, он вовсе не эта «душа живая», но сам Атман (в его безусловной универсальности).[271]

Шанкарачарья перечисляет три атрибута, соответствующих такому же количеству функций Саньяси (Sannyasi); обладателя Знания, который, если это знание полностью действительно, есть не кто иной, как йог.[272] Этими тремя атрибутами в восходящем порядке являются балья, пандитья и мауна (balya, panditya, mauna).[273] Первое из этих слов буквально означает состояние, сравнимое с состоянием ребенка, — балы (bala);[274] это стадия «не-экспансии», если можно так выразиться, где все силы существа как бы сосредоточены в одной точке, реализуя через это их соединение недифференцированную простоту, внешне сходную с эмбриональной потенциальностью.[275] Это также в смысле несколько ином, но дополняющем вышесказанное (т. к. здесь налицо одновременно и растворение, и полнота) возвращение к «изначальному состоянию», о котором говорят все традиции и на котором, более конкретно, настаивают даосизм и исламский эзотеризм. Такое возвращение действительно является необходимым этапом, ведущим к Союзу, т. к. только отправляясь от этого «изначального состояния» становится возможно преодолеть границы человеческой индивидуальности, чтобы подняться к высшим состояниям.[276]

Следующую стадию олицетворяет пандитья, т. е. «ученость», атрибут, который соотносится с функцией обучения: тот, кто

обладает Знанием, достоин сообщать его другим или, точнее, пробуждать в них соответствующие способности, ибо Знание само по себе является строго личностным и несообщаемым. Пандит, стало быть, более конкретно имеет черты Гуру, или «духовного Учителя».[277] Но он может обладать лишь совершенством теоретического Знания, и вот почему, в качестве последующей за этой ступени, следует рассматривать мауну, или состояние Муни, как единственную обусловленность, в которой поистине может осуществляться Союз. Впрочем, существует и другое понятие — понятие Кайвалья (Kaivaliya), которое также обозначает «уединение»[278] и которое в то же время выражает идеи «совершенства» и «целокупности». И это понятие часто употребляется как эквивалентное Мокше: кевала (kevala) обозначает абсолютное и безусловное состояние, каковым является состояние «освобожденного» существа — мукты (mukta).

Мы только что рассмотрели три свойства, о которых речь идет как о характеризующих такое же количество подготовительных стадий к Союзу; но, естественно, йог, достигший высшей цели, обладает ими с тем большим основанием, поскольку он обладает всеми состояниями во всей полноте своей сущности.[279] Эти три свойства, однако, имплицитно содержатся в том, что именуется айшварья (aishwarya), т. е. сопричастность сущности Ишвары, ибо они соотносятся, соответственно, с тремя Шакти Тримурти; если заметить, что «изначальное состояние» характеризуется, главным образом, «Гармонией», то можно тотчас же увидеть, что балья (balya) соответствует Лакшми, тогда как пандитья (panditya) соотносится с Сарасвати, а мауна (mauna) — с Парвати.[280] Этот момент чрезвычайно важен, когда хотят понять, чем же являются «силы», принадлежащие дживан-мукти как побочное следствие совершенной метафизической реализации.

С другой стороны, также и в дальневосточной традиции мы обнаруживаем теорию, которая в точности подобна только что изложенной нами; это — теория «четырех Блаженств», из которых

двумя первыми являются «Долголетие», каковое, как мы уже сказали, есть не что иное, как бесконечная длительность индивидуального существования, и «Потомство», состоящее в бесконечном продолжении индивида сквозь все его модальности. Стало быть, эти два «Блаженства» касаются лишь расширения индивидуальности, и сводятся к восстановлению «изначального состояния», которое подразумевает их полное свершение; две последующих, которые, напротив, соотносятся с высшими и над-индивидуальными состояниями существа,[281] суть «Великое знание» и «Совершенное Одиночество», т. е. пандитья и мауна. Наконец, эти «четыре Блаженства» достигают своей полноты в «пятом», которое заключает их все в своем принципе и синтетически соединяет их в их единой и неделимой сущности; это пятое «Блаженство» не называется (как и «четвертое состояние» Мандукья-Упанишады), так как оно невыразимо и не может быть объектом какого-либо различительного знания. Но легко понять, что то, о чем идет речь, есть не что иное, как сам Союз, или «Высшее Тождество», достигаемое в и посредством полной и целокупной реализации того, что другие традиции именуют «Универсальным Человеком», ибо йог, в подлинном смысле этого слова, или «трансцендентный человек» (tcheun-jen) даосизма также идентичен Универсальному Человеку.[282]

Глава XXIV. ДУХОВНОЕ СОСТОЯНИЕ ЙОГА: «ВЫСШЕЕ ТОЖДЕСТВО»

Что касается состояния йога, который посредством Знания, стал «освобожденным при жизни» (дживан-мукта) и реализовал «Высшее тождество», мы, еще раз процитируем Шанкарачарью,[283] и то, что он говорит об этом, показывая самые высокие возможности, которых может достичь существо, послужит в то же время заключением данного исследования. «Йог, интеллект которого совершенен, всегда созерцает вещи как присутствующие в нем самом (в его собственном высшем «Я», без какого-либо различения внешнего и внутреннего), и таким образом, посредством ока Знания (Jnana-chakshus, выражение, достаточно точно переводимое как «интеллектуальная интуиция»), он осознает (или, скорее, познает, не рационально или дискурсивно, но путем прямого постижения и непосредственного «приятия»), что всякая вещь есть Атман.

«Он знает, что все преходящие вещи (формы и другие модальности манифестации) есть не что иное, как Атман (в их принципе, первоначале) и что вне Атмана нет ничего, «ибо вещи просто различаются (по выражению Вед) назначением, применением и именем, как земные орудия получают различные имена, хотя это просто-напросто различные формы земли»;[284] и, таким образом, он осознает (или познает, в указанном выше смысле), что он сам есть все вещи (ибо нет никакой вещи, которая была бы чем-то иным, нежели он сам или его собственное высшее «Я».[285]

Когда все привходящие случайности формы или какие-либо другие, включая сюда как тонкую, так и грубую манифестацию) стираются (существуя лишь в иллюзорном модусе, так что в действительности они ничто с точки зрения Принципа), Муни (здесь синоним йога) входит, вместе со всеми существами (поскольку они более не отличаются от него самого) во всепроницающую Сущность (которая и есть Атман).[286]

«Он не имеет качеств (различий) и бездейственен;[287] неуничтожим (акшара, неподверженный растворению, обладающему властью лишь над множественным), не имеет собственной воли (направленной на определенное действие или на определенные обстоятельства); исполнен Блаженства, не движим, не имеет формы; вечно свободен и чист (ибо его не может принудить и на него не может воздействовать каким-либо образом кто-либо другой, кроме него самого, поскольку этот другой не существует или, по меньшей мере, обладает лишь иллюзорным бытием, тогда как он сам пребывает в абсолютной реальности).

«Он подобен Эфиру (Акаше), который рассеян повсюду (без какой-либо дифференциации) и который одновременно проницает внешнее и внутреннее вещей;[288] он нетленен и неуничтожим; он один и тот же во всех вещах (поскольку никакая модификация не воздействует на его идентичность), чист, бесстрастен и неизменен (в своей сущностной незыблемости).

Он, согласно самим понятиям Вед, есть «высший Брахма, который вечен, чист, свободен, одинок (в Его абсолютном совершенстве), непрестанно исполнен Блаженства, недвойствен. Он (безусловный) Принцип всякого существования, исполнен Знания (без того, однако, чтобы это Знание предполагало какое-либо различение субъекта и объекта, что противоречило бы «не-двойственности») и бесконечен.

«Он Брахма, по овладении которым более нечем овладевать; по наслаждении Блаженством которого больше уже нет счастья, которого можно было бы пожелать; и по достижении Знания которого уже нет знания, которого можно было бы достичь».

«Он Брахма, увидев которого (оком Знания) уже более не созерцают никакой предмет; по отождествлении с которым, более не претерпевают никаких модификаций (таких, как рождение или смерть); восприняв которого (но, однако, не как объект, воспринимаемый какой-либо способностью), уже больше нечего воспринимать (поскольку всякое различительное знание отныне

превзойдено и как бы аннигилировано)».

«Он Брахма, который распространен повсюду, во всем (поскольку нет ничего вне него и поскольку все неизбежно заключено в Его Бесконечности);[289] в срединном пространстве, в том, что выше, и в том, что ниже (т. е. в совокупности трех миров); истинный, исполненный Блаженства, недвойственный, неделимый и вечный».

«Он Брахма, по утверждению Веданты, абсолютно отличный от всего, что Он проницает собою (и что, напротив, никоим образом не отличны от него или, по крайней мере, отличается от Него лишь иллюзорно,[290] непрестанно исполнен Блаженства и недвойственен».

«Он, Брахма, через которого (согласно Ведам) произошли жизнь (джива), внутренний разум (манас), способности ощущения и действия — джнянендрийя (jnanendriyas) и элементы (танматры и бхуты), составляющие проявленный мир (на уровне как тонком, так и грубом)».

«Он Брахма, в котором едины все вещи (преодолевая всякое, даже принципиальное различие), от которого зависят все действия (но который Сам недеятелен); вот почему Он распространен во всем (без какого-либо разделения, упущения или дифференциации)».

«Он Брахма, неизмерим (безусловен), непротяжен (будучи неделим и не имея частей), безначален (будучи вечен), нетленен, не имеет образа, качеств (определенных), точного значения или какой-либо выраженной черты».

«Он Брахма, посредством которого озаряются все вещи (причастные его сущности соответственно их степеням реальности), Свет которого заставляет сиять солнце и все светила, но сам нисколько не манифестируется их светом».[291]

«Он сам проницает свою собственную вечную сущность (которая не отлична от Высшего Брахмы), и (одновременно) он созерцает целый Мир (проявленный и непроявленный) как (также) Брахму, точно так же, как огонь сокровенно проницает раскаленное

железное ядро и (в то же самое время) выявляет себя также и вовне (являя себя органам ощущения своим жаром и свечением)».

«Брахма нисколько не подобен миру,[292] и вне Брахмы нет ничего (ибо если бы вне Его что-нибудь было, Он не мог бы быть бесконечным); все, что представляется существующим вне Его, может существовать (подобным образом) лишь в иллюзорном модусе, как видимость воды (мираж) в пустыне (maru — мару)».[293]

«Из всего того, что видимо, из всего того, что обладает протяженностью (и всего того, что схватывается или познается посредством какой-либо способности) ничто подлинно не существует вне Брахмы; и, посредством Знания (изначального и высшего) Брахма созерцается как единственно истинный, исполненный Блаженства, не-двойственный».

«Око Знания созерцает истинного Брахму, исполненного Блаженства, проницающего все; но око невежества вовсе не видит Его, как слепой человек вовсе не видит чувственно воспринимаемого света».

«Поскольку высшее «Я» освещено медитацией (когда теоретическое, т. е. еще не непосредственное знание, проявляет его, как если бы оно получало Свет из источника иного, нежели оно само, что еще остается иллюзорным различением), а затем воспламенено огнем Знания (когда реализуется его сущностное тождество с Высшим Светом), оно освобождается от всего преходящего (или случайных модификаций) и блистает своим собственным блеском, как золото, очищенное огнем».[294]

«Когда Солнце духовного Знания восходит на небосводе сердца (т. е. в центре существа, который обозначается как Брахма-пура), оно прогоняет мрак (невежества, скрывающего единственную абсолютную реальность), оно все проницает и все озаряет».

«Тот, кто совершил паломничество, к своему собственному высшему «Я», паломничество, в котором нет ничего, касающегося конкретной ситуации, места и времени (ни каких-либо частных обстоятельств),[295] которое обретается везде и всегда,[296] в

недвижности «вечного настоящего»), в котором не воспринимаются ни жар, ни холод (равно как и любое другое чувственное или даже ментальное впечатление), которое доставляет неизменное удовлетворение и окончательное освобождение от всякого беспокойства (или всякого изменения). Тот бездейственен, он познал все вещи (в Брахме) и он стяжал Вечное Блаженство».

Восточная метафизика

Темой этого изложения я выбрал восточную метафизику; но, быть может, скорее бы стоило говорить просто о метафизике, безо всяких эпитетов, так как, по правде говоря, чистая метафизика по самой сути своей, пребывая за пределами всяких форм и привходящих определений, не является ни восточной, ни западной, она универсальна. Лишь внешние формы, в которые она облекается в силу потребностей вербального изложения — дабы выразить то, что в ней поддается выражению — лишь, повторяю, эти формы могут быть либо восточными, либо западными. Но за их разнообразием обретается одно и то же глубинное основание, которое мы обнаруживаем везде и всегда — во всяком случае, везде, где существует подлинная метафизика. И это по той простой причине, что истина едина.

Но если дело обстоит таким образом, то зачем же особо говорить о восточной метафизике? А затем, что в тех условиях, в которых ныне обретается западный мир, метафизика здесь есть нечто забытое, в общем, пренебрегаемое и почти целиком утраченное, тогда как на Востоке она по-прежнему является предметом действительного познания. И если мы хотим знать, что такое метафизика, мы, стало быть, должны обратиться к Востоку; и даже в том случае, если мы хотим вновь обрести нечто из былых метафизических традиций, которые могли существовать на Западе, на том Западе, который, во многих отношениях, был тогда гораздо ближе к Востоку, нежели он есть сегодня, то это именно с помощью восточных доктрин, и в сравнении с ними можно достичь такой цели. Потому что эти (восточные) доктрины сегодня являются единственными, которые, в рассматриваемой нами области метафизики, еще могут быть изучаемы непосредственно. Однако вполне очевидно, что для этого их следует изучать так, как изучают их сами люди Востока, а не предаваясь более или менее гипотетическим, а иногда и просто фантастическим

интерпретациям; слишком часто забывается, что восточные цивилизации все еще существуют и что они имеют квалифицированных представителей, к которым достаточно было бы обратиться, чтобы действительно понять, о чем же идет речь.

Я сказал «восточная метафизика», а не исключительно «индуистская метафизика», так как, доктрины такого порядка, со всем, что подразумевается в них, встречаются не только в Индии — в противоположность тому, что подразумевают некоторые из тех кто, впрочем, не отдает себе отчета в их подлинной природе. В этом отношении случай Индии никоим образом не является исключительным; он как раз в точности есть случай всех цивилизаций, обладающих тем, что можно было бы назвать традиционным основанием. А вот что является исключительным и анормальным, так это как раз цивилизации, лишенные такого основания; по правде говоря, нам известна лишь одна такая — это современная западная цивилизация. Ограничиваясь рассмотрением лишь главных цивилизаций Востока, в Китае мы обнаруживаем эквивалент индуистской метафизики в даосизме; с другой стороны, мы встречаем его также в некоторых эзотерических школах ислама (разумеется, следует вполне осознавать, что этот исламский эзотеризм не имеет ничего общего с внешней философией арабов, в основной своей части, вдохновленной греческим импульсом). Единственное различие состоит в том, что повсюду, за исключением Индии, эти доктрины являются достоянием весьма узкой и закрытой элиты; и это как раз то, что имело место также и на средневековом Западе в отношении эзотеризма, во многих отношениях весьма сходного с исламским, и столь же чистого метафизически, что и последний. Но большинство современных людей Запада даже не подозревает о его существовании. В Индии же нельзя говорить об эзотеризме в собственном смысле этого слова, потому что здесь нет доктрины с двумя ликами, экзотерическим и эзотерическим; речь может идти лишь о естественном эзотеризме — в том смысле, что каждый может больше или меньше углублять доктрину и идти более или менее далеко, в соответствии со своими собственными

интеллектуальными способностями. Ибо для некоторых людей существуют пределы, задаваемые самой их природой, за которые они не могут выйти.

Естественно, формы изменяются при переходе от одной цивилизации к другой, поскольку они должны адаптироваться к различным условиям. Но, хотя индуистские формы для меня более привычны, я безо всякого смущения использую другие в том случае, если оказывается, что они могут помочь лучшему пониманию некоторых моментов. Здесь нет ничего неуместного, так как, в конечном счете, это всего лишь различные формы выражения одной и той же сути. Еще раз повторяю, истина едина и она остается одной и той же для тех, кто — каким бы то ни было путем — пришел к ее познанию.

С учетом сказанного, стоит договориться о смысле, который следует придавать здесь слову «метафизика», и это особенно важно, ибо мне не раз случалось констатировать, что не все понимают его одним и тем же образом. И я думаю, что лучше всего, когда речь идет о словах, могущих давать повод к некоторым двусмысленностям, попытаться насколько возможно восстановить их изначальное и этимологическое значение. Итак, по своей структуре это слово, «метафизика», означает буквально «за пределами физики», конечно, с учетом того, что само понятие «физика» людьми древности трактовалось как «наука о природе», во всей ее всеобщности. Физика есть изучение того, что принадлежит к области природы; что же касается метафизики, то это то, что находится за пределами природы. Как же могут иные утверждать, что метафизическое знание есть знание естественное — как в том, что касается его предмета, так и в том, что относится к способностям, посредством которых приобретается такое знание? Здесь налицо настоящее извращение смысла, противоречие внутри самих терминов; и, однако, что удивительнее всего, случается, что подобное смешение понятий осуществляется даже теми, кто должен был бы сохранить хотя бы некоторое представление о подлинной метафизике и уметь более четко отличать ее от псевдометафизики современных философов.

Но быть может, скажут: если это слово, «метафизика», дает повод к таким смешениям, то не лучше ли было бы отказаться от его употребления и заменить его другим, которое доставляло бы меньше хлопот? По правде сказать, такая замена была бы досадной, потому что уже по самому своему составу, это слово в совершенстве подобает тому, о чем идет речь; да, кроме того, это и невозможно, потому что западные языки не располагают никаким другим термином, который бы столь же подходил для подобного употребления. Просто-напросто использовать слово «знание», подобно тому, как это делают в Индии, ибо это и в самом деле есть знание как таковое, единственное, достойное этого имени, — об этом нельзя и помыслить, ибо все стало бы еще менее ясным для людей Запада, которые, когда речь идет о знании, привыкли исключать отсюда все, находящееся за пределами области научной, и рациональной. И потом, стоит ли быть столь уж озабоченными искажениями, которым подверглось то или иное слово? Если бы следовало отбросить все понятия, с которыми такое произошло, сколько бы их вообще осталось бы в нашем распоряжении? И не достаточно ли просто принять необходимые меры предосторожности, чтобы избежать ошибок и недоразумений? Мы вовсе не привержены к слову «метафизика» больше, чем какому-либо другому; но покуда нам не предложили лучшего термина, дабы заменить его, мы будем по-прежнему пользоваться им, как и делали это до сих пор.

К несчастью, есть люди, которые притязают на «суждение» о том, чего они совсем не знают, и которые — в силу того, что «метафизикой» они именуют сугубо человеческое и рациональное знание (что для нас есть лишь наука или философия), — воображают, будто восточная метафизика не есть ни нечто иное, ни нечто большее, чем такое знание. Отсюда они логично заключают, что эта метафизика в действительности не может вести к таким-то или таким-то результатам. Однако на самом деле она ведет к ним, но именно потому, что она является чем-то совсем иным, нежели предполагаемое такими судьями; все, что они подразумевают, и

вправду не заключает в себе ничего метафизического, поскольку в данном случае речь идет всего лишь о знании естественного порядка, об учености профанной и внешней. Мы же хотим говорить вовсе не об этом. Но не превращаем ли мы, таким образом «метафизическое» в синоним «сверхъестественного»? Мы охотно согласились бы с таким уподоблением, ибо до тех пор, пока не превзойдены границы природы, т. е. проявленного мира во всем его объеме (а не одного только чувственно воспринимаемого мира, который есть лишь ничтожно малая часть мира проявленного), мы все еще остаемся в области физики. А метафизикой, как мы уже сказали, является то, что находится за пределами природы, т. е., стало быть, в собственном смысле слова «сверхъестественное».

Но, разумеется, возразят: разве возможно таким образом выйти за пределы природы? Мы, не колеблясь, ответим с полной определенностью: это не только возможно, но это уже так. Скажут еще: таково лишь утверждение, а какие доказательства можно было бы привести в его подкрепление? По правде говоря, странно, что требуют доказательств возможности знания, вместо того чтобы самим убедиться в этом, проделав необходимую для его приобретения работу. А для того, кто таким знанием обладает, какой интерес и какую ценность могут представлять все эти дискуссии? Уже тот факт, что само познание подменяют «теорией познания», является, быть может, самым красноречивым свидетельством бессилия современной философии.

Впрочем, в любой достоверности есть нечто, не поддающееся выражению и передаче: в действительности никто не может достичь какого-либо знания иначе, чем посредством сугубо личного усилия. И все, что другой может сделать, это предоставить возможность и указать средства воспользоваться ею. Вот почему было бы тщетно, на уровне чисто интеллектуальном, стремиться навязать какое бы то ни было убеждение; самая лучшая аргументация не сможет в данном случае заменить непосредственное и действительное знание.

А теперь зададимся вопросом: можно ли определить метафизику, как мы ее понимаем? Нет, ибо определить — это всегда

ограничить, а то, о чем идет речь, в самом себе является поистине и абсолютно безгранично, и, следовательно, не может позволить заключить себя ни в какую формулу и ни в какую систему. Каким-то образом можно охарактеризовать метафизику, сказав, например, что она есть познание универсальных принципов; но это не будет определением в собственном смысле слова, да и, кроме того, может дать о ней лишь смутное представление. Мы добавим к нему нечто, если скажем, что эта область принципов простирается гораздо дальше, нежели то полагали некоторые люди Запада, которые, тем не менее, занимались метафизикой, но частичным и неполным образом. Так, когда Аристотель рассматривал метафизику как познание бытия в качестве бытия, он отождествлял ее с онтологией, т. е. принимал часть за целое. Для восточной метафизики чистое бытие не является ни первичным, ни самым универсальным из принципов, ибо оно уже есть определение; и, стало быть, надо идти за пределы бытия, и это-то как раз и есть самое важное. Вот почему во всякой подлинно метафизической концепции нужно оставить место для невыразимого; но даже и в этом случае все, что можно выразить, есть буквально ничто в сравнении с тем, что не поддается никакому выражению, подобно тому, как конечное, каково бы ни было его величие, есть ничто по отношению к Бесконечному. Можно подразумевать гораздо больше, нежели выражать, и, в конечном счете, в том-то и заключается роль, которую играют здесь внешние формы; все эти формы, идет ли речь о словах или о каких бы то ни было символах, являются лишь поддержкой, точкой опоры для того, чтобы подняться до возможностей концептуального знания, которые их несравненно превосходят. Мы сейчас вернемся к этому.

Мы говорим о метафизических концепциях, за неимением в нашем распоряжении другого термина, чтобы быть понятыми; но пусть отсюда не заключают, будто в данном случае есть что-либо сходное с научным или философскими концепциями; речь идет не об оперировании какими-либо абстракциями, но о непосредственном познании истины такой, какова она есть. Наука всегда есть знание рациональное, дискурсивное, всегда не непосредственное познание

через отражение; метафизика есть знание наднациональное, интуитивное и непосредственное. Эту чистую интеллектуальную интуицию, без которой нет подлинной метафизики, впрочем, никоим образом не следует уподоблять той интуиции, о которой говорят некоторые современные философы, ибо последняя, напротив, субрациональна. Есть интуиция интеллектуальная, и есть интуиция чувственная; одна находится выше рассудка, а другая ниже его; и эта последняя может уловить лишь мир изменений и становлений, т. е. природу, а скорее ничтожно малую часть природы. Область же интеллектуальной интуиции, напротив, это область вечных и неизменных принципов, это метафизическая область.

Трансцендентный интеллект, дабы непосредственно постичь универсальные принципы, должен и сам принадлежать к порядку универсального; это не есть более индивидуальная способность, и рассматривать его в качестве таковой было бы противоречием, т. к. для индивидуума невозможно выйти за свои собственные границы, выйти за пределы условий, которые и определяют его как индивида. Разум есть способность сугубо и специфически человеческая; но то, что находится за пределами разума, поистине является «не-человеческим». Именно это делает возможным метафизическое знание, и последнее, следует повторить еще раз, не является человеческим знанием. Иными словами, это не в качестве человека может стяжать его человек, но потому, что это существо, которое является человеческим в одном из своих состояний, есть в то же время нечто иное и большее, нежели человеческое существо. И вот как раз действительное опознание над-индивидуальных состояний является подлинным предметом метафизики, или, даже точнее, самим метафизическим знанием.

Здесь мы касаемся одного из самых существенных моментов, и это необходимо с особой настойчивостью подчеркнуть, а именно: если бы индивид был полностью завершенным существом, если бы он представлял собой закрытую систему, вроде монады Лейбница, метафизика вообще не была бы возможной. Непоправимо замкнутое в самом себе, это существо вообще не имело бы никакой

возможности познания того, что не является порядком существования, к которому оно принадлежит. Но дело обстоит иным образом: в действительности индивид являет собой лишь преходящую и обусловленную случайными обстоятельствами манифестацию истинного существа. Он всего лишь частный случай среди бесконечного множества других состояний того же самого существа; а последнее, в самом себе, абсолютно независимо от всех своих манифестаций, точно так же, как — если воспользоваться сравнением, постоянно встречающимся в индуистских текстах, — солнце абсолютно независимо от многочисленных своих отражений. Такого фундаментальное различие высшего «Я» и «я», личности и индивидуальности; и как все отображения световыми лучами связаны с солнечным первоисточником, без которого они вообще бы не существовали и не имели никакой реальности, точно так же индивидуальность — идет ли речь об индивидуальности человеческой или обо всяком другом аналогичном состоянии проявленности, — связана с личностью, изначальным центром существа, связана тем самым трансцендентным интеллектом, о котором только что шла речь. В рамках данного изложения невозможно ни более подробно развернуть эти соображения, ни более точно представить теорию множественных состояний существа. Я полагаю, однако, что сказал об этом достаточно для того, чтобы, по крайней мере, дать возможность ощутить ее важнейшие значение для всякой подлинно метафизической доктрины.

Теорию, сказал я, но не только о теории идет речь, и это еще один пункт, который требует объяснения. Теоретическое познание, которое еще остается лишь косвенным и в некотором роде символическим, есть всего лишь предуготовление — впрочем, необходимое — к познанию подлинному. Кроме того, оно единственное, которое поддается хотя бы некоторой передаче, хотя и это не в полной мере; вот почему всякое изложение есть только средство приближения к знанию, и это — то знание, которое вначале является лишь виртуальным, но затем должно осуществиться как действительное. Здесь мы обнаруживаем новое отличие от той

частичной метафизики, на которую указывали раньше, например, от метафизики Аристотеля, теоретически уже неполной в той мере, в какой она ограничивается бытием. Или, скорее, в той мере, в какой теорию, похоже, представляют как самодостаточную — вместо того, чтобы подчинить ее целям соответствующей реализации, как это всегда присуще всем восточным доктринам. Однако даже в этой несовершенной метафизике — нам даже хотелось бы сказать, в этой полуметафизике — иногда встречаются утверждения, которые, будучи правильно понятыми, могли привести к совсем другим заключениям. Так, например, разве Аристотель не говорит с полной определенностью, что единичное бытие — это все, что ему известно? Такое утверждение идентификации через познание как раз и является самым принципом метафизической реализации; однако в данном случае этот принцип остается изолированным, он имеет значение всего лишь сугубо теоретической декларации, из него ничего не следует, и похоже, что, сделав такое утверждение, о нем больше даже не думают. И как же случилось, что сам Аристотель и его продолжатели не разглядели лучше того, что подразумевается здесь? Так же обстоит дело и во многих других случаях, и похоже, что здесь иногда забывают о таких существенных вещах, как различие чистого интеллекта и разума — притом, однако, что все это достаточно четко формулируется. Воистину, странные пробелы. Надо ли видеть в этом следствие некоторых ограничений, органически присущих западному духу, несмотря на более или менее редкие, но всегда возможные, исключения? До некоторой степени такое утверждение может быть верным, однако не следует полагать, что западное мышление и прежде было столь же узко ограниченным, каким оно является в современную эпоху. Однако доктрины, подобные этой, в конечном счете являются всего лишь внешними, высшими по отношению ко многим другим, поскольку, несмотря ни на что, они содержат в себе часть подлинной метафизики; но к ней всегда примешиваются соображения другого порядка, и вот в них-то нет ничего от метафизики… Со своей стороны, мы убеждены, что на Западе, в древности и в средние века, существовало нечто иное, что

некой элите были доступны доктрины чисто метафизические, которые мы можем назвать цельными, включая сюда и ту реализацию, которая, для большинства современных людей, несомненно, есть нечто, с трудом представимое. Если же Запад столь абсолютно утратил воспоминание о них, то это потому, что он разорвал связь со своими собственными традициями. И вот поэтому-то современная цивилизация является цивилизацией аморальной и извращенной.

Если бы чисто теоретическое познание имело свою цель в самом себе, если бы метафизика должна была удовольствоваться этим, безусловно, это уже было бы кое-что, но этого было бы совершенно недостаточно. Вопреки безусловной достоверности, еще большей, нежели достоверность математическая, которая уже приписывается такому знанию, в конечном счете, на уровне несравненно более высоком, оно предстает всего лишь аналогом того, что на уровне более низком, земном и человеческом, является научной и философской спекуляцией. И это не то, чем должна быть метафизика; пусть другие интересуются «игрой ума» или тем, что может казаться таковой, — это их дело. Для нас же вещи такого рода скорее безразличны, и мы полагаем, что любопытство психолога должно быть совершенно чуждо метафизику. О чем идет речь для первого — так это о том, чтобы познать то, что есть, и познать его таким образом, что реально, и по сути дела познают лишь самое себя.

Что же до средств метафизической реализации, то мы хорошо знаем, какие возражения касательно них могут предъявить те, кто считает своим долгом оспаривать возможность этой реализации. Действительно, такие средства должны быть досягаемы для человека; они должны быть — по крайне мере, на первых стадиях — адаптированы к условиям человеческого состояния, ибо в этих условиях в данный момент находится существо, которое, отправляясь от них, должно овладеть высшими состояниями. И, стало быть, это в формах, принадлежащих сему миру, человеческое существо обретет точку опоры для того, чтобы подняться над самим этим миром.

Слова, символические знаки, ритуалы или какие бы то ни было подготовительные действия, не имеют ни другого основания для своего бытия, ни другой функции; как мы уже сказали, это опоры и ничего более. Но, возразят иные, как это возможно, чтобы такие, сугубо преходящие средства могли привести к результату, который их бесконечно превосходит, который принадлежит к совершенно иному порядку, нежели они сами? Заметим вначале, что в действительности это совершенно случайные цели и что результат, которого они помогают добиться, ни в коей мере не является их следствием; просто они ставят существо в положение, при котором этого результата легче достичь, вот и все. Если рассмотренное нами возражение основательно в данном случае, то оно равным образом должно быть значимо и в случае религиозных ритуалов, например, таинств, где существует не меньшая диспропорция между средством и целью; некоторые из тех, кто выдвигает его, об этом, быть может, не поразмыслили в достаточной мере. Что же до нас, то мы не смешиваем простое средство с причиной в истинном смысле этого слова и мы не рассматриваем метафизическую реализацию как следствие чего бы то ни было, потому что она есть не производное чего-то, что еще не существует, но осознание того, что постоянно и неизменно существует вне всякой временной или какой-либо другой последовательности. Ибо все состояния бытия, рассматриваемые в их принципе, совершенно единовременно существуют в вечном настоящем.

Мы, стало быть, не усматриваем никакого затруднения в том, чтобы признать, что не существует никакой общей меры для метафизической реализации и средств, ведущих к ней, или, если угодно, ее предуготовляющих. К слову сказать, именно потому ни одно из этих средств не является строго, абсолютно необходимым — или, по крайне мере, действительно необходимо лишь одно предуготовление, и это — теоретическое знание. С другой стороны, оно само по себе не могло бы способствовать многому без еще одного метода, который нам, стало быть, надлежит рассмотреть, ибо ему предназначено играть самую важную и самую устойчивую роль.

Этот метод — концентрация (сосредоточение), и это нечто совершенно чуждое и даже противоположное ментальным привычкам современного Запада, где все стремится лишь к рассеянию и непрестанному изменению. Все остальные методы лишь вторичны по отношению к этому; своим назначением они имеют, главным образом, содействовать концентрации, а также гармонизировать между собой различные элементы человеческой индивидуальности, дабы подготовить эффективное взаимодействие между этой индивидуальностью и высшими состояниями существа.

Впрочем, вначале эти методы могут варьировать до бесконечности, так как, в случае каждого индивида, они должны быть адаптированы к его конкретной природе, стать соответственными его способностям и его частным предрасположенностям. Затем различия станут уменьшаться, так как речь идет о многообразных путях, ведущих к одной и той же цели; а на определенной стадии всякая множественность исчезнет. Но к этому моменту преходящие и индивидуальные методы уже исполнят свою роль. Эту роль (дабы показать, что она вовсе не является необходимой) некоторые индуистские тексты сравнивают с ролью лошади, посредством которой человек быстрее и легче доберется до цели своего путешествия, но без которой он бы все равно ее достиг. Можно было бы пренебречь ритуалами, разнообразными процедурами, указанными для достижения метафизической реализации, и, тем не менее, посредством одной лишь постоянной фиксации духа и всех способностей существа на цели такой реализации, в конце концов, достичь этой высшей цели.

Но если существуют средства, облегчающие усилие, то зачем добровольно пренебрегать ими? Разве является смешением преходящего и абсолютного учитывание условий человеческого состояния, поскольку именно отправляясь от этого состояния, само по себе преходящего, мы вынуждены идти к завоеванию состояний более высоких, а затем состояния высшего и безусловного?

Укажем теперь, в соответствии с учениями, которые являются общими для всех традиционных доктрин Востока, главные этапы

метафизической реализации. Первый, в некотором роде всего лишь предварительный, осуществляется в области человеческой и не выходит за пределы индивидуальности. Он заключается в бесконечном расширении этой индивидуальности, телесная модальность которой, единственно развитая у обычного человека, представляет лишь минимальную ее часть. От этой-то модальности фактически и начинается путь, вот почему вначале используются методы чувственного порядка, которые, однако, должны находить отзвук в других модальностях человеческого существа. Фаза, о которой мы говорим, по сути, является реализацией или развитием всех возможностей, виртуально заключенных в человеческой индивидуальности и образующих как бы многообразные ее продления, в различных направлениях простирающиеся за пределы области телесной и чувственной. И как раз посредством этих продлений и можно будет затем установить связь с другими состояниями.

Такое осуществление интегральной индивидуальности всеми традициями обозначается как восстановление того, именуется «изначальным состоянием», состоянием, которое считается состоянием истинного человека и которое уже ускользает от ограничений, характерных для обыденного состояния, в частности, того, которое вызвано временной обусловленностью. Существо, достигшее этого «изначального состояния», все еще остается лишь индивидуальным человеком, в действительности не овладевшим никаким над-индивидуальным состоянием; и, однако, отныне он освободился от времени, поскольку видимая последовательность явлений преобразовалась для него в единовременность. Он сознательно обладает некой способностью, которая неведома обычному человеку и которую можно назвать «чувством вечности». Это чрезвычайно важно, ибо тот, кто не может преодолеть точку зрения временной последовательности и рассматривать все явления одновременно, неспособен, даже в малейшей степени, к восприятию метафизического уровня. Первое, что надлежит сделать тому, кто действительно хочет достичь метафизического знания, это выйти за

пределы времени. Мы охотно сказали бы в «не-время», если бы такое выражение неизбежно не выглядело странным и необычным. Это осознание вневременного, однако, некоторым, несомненно, неполным, но уже реальным образом может быть достигнуто задолго до того, как во всей его полноте будет реализовано то «изначальное состояние», о котором мы только что говорили.

Могут спросить: почему говорится именно об «изначальном состоянии»? Потому что все традиции, включая и западную (ибо и сама Библия не сообщает ничего иного) согласно говорят, что это состояние есть именно то, которое было нормой у истоков человечества, тогда как нынешнее состояние является всего лишь результатом падения, следствием своего рода прогрессирующей материализации, совершившейся в ходе времен на протяжении определенного цикла. Мы не верим в «эволюцию» в том смысле, как понимают это слово современные люди; так называемые научные гипотезы, придуманные ими, нисколько не соответствуют реальности. Впрочем, здесь мы можем лишь просто указать на теорию космических циклов, которая особое развитие получила в индуистских доктринах. Иначе мы вышли бы за пределы нашей темы, так как космология — это не метафизика, хотя и очень сильно зависит от нее; космология — лишь ее приложение к физическому уровню, и подлинные естественные законы являются всего лишь преломлениями, в области относительной и преходящей, универсальных и неизменных принципов.

Вернемся к метафизической реализации: ее вторая фаза соотносится с над-индивидуальными состояниями, однако еще обусловленными, хотя их обусловленности уже совершенно иные, нежели обусловленности человеческого состояния. Здесь человеческий мир, в котором мы еще пребывали на предыдущей стадии, полностью и окончательно преодолевается. Скажем больше: то, что преодолено, — это мир форм в его наиболее общем значении, включающий все индивидуальные состояния, каковы бы они ни были, ибо форма есть общее условие для всех этих состояний, то, посредством которого и определяется индивидуальность как таковая.

Существо, которое больше не может называться человеческим, отныне вышло из «потока форм», как гласит одно дальневосточное выражение. Впрочем, можно было бы указать и на другие различия, так как эта фаза может подразделяться: в действительности она включает в себя несколько этапов, которые, хотя и будучи неоформленными, еще относятся к проявленному существованию, вплоть до той ступени универсальности, которая уже принадлежит чистому бытию.

Однако, сколь бы ни были возвышенны эти состояния по отношению к состоянию человеческому, как бы ни были удалены от него, они все еще являются относительными, и это верно применительно даже к самому высокому из них, тому, которое соответствует принципу всякой манифестации. Овладение ими есть, стало быть, всего лишь промежуточный результат, который не следует смешивать с конечной целью метафизической реализации; она же находится за пределами существа, и по отношению к ней все остальное есть лишь продвижение и предуготовление. Этой высшей целью является абсолютно необусловленное состояние, свободное от всяких ограничений; именно по этой причине оно не поддается выражению, и все, что можно сказать о нем, может быть оформлено лишь отрицательными понятиями, будучи производно от отрицания границ, детерминирующих и определяющих всякое существование в его относительности. Достижение такого состояния — это то, что индуистская доктрина называет «Освобождением», когда она рассматривает его в соотношении с обусловленными состояниями, а также «Союзом», когда оно рассматривается в соотношении с Высшим принципом

Впрочем, в этом безусловном состоянии в принципе заключены все остальные состояния, однако преобразованными и освобожденными от специфических обусловленностей, определяющих их как частные состояния. Сохраняется все, что обладает положительной реальностью, поскольку именно здесь все имеет свой принцип; «освобожденное» существо действительно обладает полнотой своих возможностей. А то, что исчезло, — это

лишь ограничивающие условия, реальность которых абсолютно отрицательна, поскольку они олицетворяют только «недостаток» в том смысле, в каком Аристотель употреблял это слово. Таким образом, отнюдь не будучи своего рода полным уничтожением, как то полагают некоторые люди Запада, это конечное состояние, напротив, является абсолютной полнотой, высшей реальностью, по отношению к которой все остальное есть всего лишь иллюзия.

Добавим еще, что всякий, даже частичный результат, достигнутый существом в ходе метафизической реализации, остается таковым навсегда. Такой результат приобретается существом навечно, и ничто не может заставить его лишиться этого достояния. Работа, выполненная на таком уровне, даже если она будет прервана, не достигнув конечной цели, выполняется раз и навсегда — именно в силу своей вневременности. Это верно даже для простого теоретического знания, ибо каждое знание несет свой плод в самом себе, тем-то и заметно отличаясь от действия, которое есть лишь сиюминутная модификация существа и которое всегда отделено от своих следствий. Впрочем, последние относятся к той же области и к тому же порядку существования, как и то, что их породило; следствием действия не может быть освобождение от действия, и его результаты не выходят за пределы индивидуальности, даже рассматриваемой во всей протяженности ее расширения, на которое она способна. Поскольку действие, каково бы оно ни было, не является противоположностью невежества, которое есть корень всякой ограниченности, то действие и не могло бы заставить невежество исчезнуть; его рассеивает только знание, как свет солнца рассеивает мрак. И тогда-то высшее «Я», неизменный и вечный принцип всех проявленных и непроявленных состояний, является во всей своей высшей реальности.

После этого очерка, весьма несовершенного и, разумеется, дающего лишь очень слабое представление о том, чем может быть метафизическая реализация, необходимо сделать одно замечание, совершенно необходимое для того, чтобы избежать серьезных ошибок интерпретации. А именно: все, о чем здесь идет речь, не

имеет никакого отношения к любым экстраординарным феноменам. Все, что есть феномен, принадлежит к порядку физическому; метафизика же обретается за пределами феноменов; и мы берем это слово в его самом всеобщем значении. Отсюда, наряду с другими следствиями, вытекает, что состояния, о которых только что говорилось, не заключают в себе ничего «психологического». Нужно прямо сказать это, ибо в данном случае иногда возникают причудливые смешения. Но психология, по самому своему определению властна лишь над человеческими состояниями, и к тому же, понимаемая так, как сегодня, она охватывает лишь весьма ограниченную область возможностей индивида, которые, однако, простираются гораздо дальше, нежели могут предположить представители этой науки. В действительности индивидуальный человек — это нечто одновременно и гораздо большее, и гораздо меньшее, нежели обычно полагают на Западе. Он нечто гораздо большее в силу своих возможностей бесконечного расширения за пределы телесной модальности, с которой соотносится все то, что обычно изучают; но он также и нечто гораздо меньшее, поскольку, далеко не образуя завершенное и самодостаточное существо, он есть лишь внешняя манифестация, мимолетный образ, который приняло существо подлинное и которым нисколько не затрагивается в его неизменности сущность последнего.

Следует особо подчеркнуть то, что область метафизическая целиком обретается за пределами феноменального мира, так как современные люди знают и исследуют исключительно феномены, лишь последними они интересуются почти исключительно, как об этом, впрочем, и свидетельствует направление, приданное ими развитию опытных дисциплин. Их метафизическая неодаренность своей причиной имеет ту же тенденцию. Несомненно, может случиться, что некоторые частные феномены проявятся в ходе работы метафизической реализации, но совершенно произвольным образом; и это будет скорее досадный результат, ибо явления подобного рода могут быть лишь препятствием для того, кто поддастся искушению придать им хоть какое-нибудь значение. Тот,

кто позволяет феноменам останавливать себя и сводить с истинного пути, а в особенности тот, кто позволяет себе отправляться на поиск исключительных «способностей», имеет мало шансов продвинуть реализацию дальше той ступени, которой он уже достиг к тому времени, когда произошло это отклонение.

Эта ремарка, естественно, побуждает к корректированию некоторых ошибочных истолкований понятия «йога»; и в самом деле, разве не заявлялось иногда, что этим словом индуисты обозначают развитие некоторых скрытых сил человеческого существа? Только что сказанное нами вполне доказывает, что такое определение должно быть отброшено. На самом же деле это слово, «Йога», означает то, что мы наиболее близким к оригиналу образом перевели как «Союз», и то, что оно, собственно говоря, подразумевает, есть, стало быть, высшая цель метафизической реализации. «Йогом» же, если понимать данное слово в его наиболее точном значении, является единственно тот, кто этой цели достиг. Верно, однако, что, толкуемые расширительно, эти понятия в иных случаях, прилагаются также и к подготовительным стадиям «Союза» или даже к простым начальным методам, и также к существу, которое достигло состояний, соответствующих этим стадиям, или использует также методики для их достижения. Но как можно упорствовать в том, что слово, первым и главным значением которого является «Союз», просто-напросто и по сути своей обозначает дыхательные упражнения или что-либо еще в этом же роде? Эти упражнения, равно как и другие в целом основанные на том, что мы можем назвать наукой о ритме, действительно, относятся к наиболее распространенным методикам, имеющим своей целью метафизическую реализацию. Но пусть не принимают за цель то, что является всего лишь преходящим и случайным средством; и пусть также не считают изначальным смыслом слова то, что является всего лишь его вторичным и более или менее искаженным значением.

Говоря о том, чем исходно является «Йога», и, подчеркивая, что это слово, по существу, всегда означало одно и то же, можно

задуматься над вопросом, о котором мы до сих пор ничего не говорили, а именно: каково происхождение самих этих традиционных метафизических доктрин, из которых мы заимствуем все изложенные нами сведения? Ответ очень прост, хотя он и рискует вызвать возражения тех, кто желал бы все рассматривать с точки зрения истории. И он таков: у них нет происхождения; мы хотим сказать, нет человеческого источника, который можно было бы разместить во времени. Иными словами, происхождение традиции, в той мере, в какой само это слово, «происхождение», еще имеет смысл в данном случае, является «не-человеческим», как и сама метафизика. Доктрины этого порядка не появились в какой-то определенный момент истории человечества; наше указание на «изначальное состояние», а также, с другой стороны, сказанное нами относительно вневременного характера всего метафизического, должны позволить понять это без особых затруднений — при условии, что, вопреки определенным предрассудкам, согласятся смириться с абсолютной неприложимостью точки зрения истории к определенным вещам. Метафизическая истина вечна; и как раз в силу этого всегда находились существа, которые могли действительно и полностью ее познать. Изменяться же могут лишь внешние формы, преходящие методы; но эти изменения не имеют ничего общего с тем, что современные люди называют «эволюцией», они суть всего лишь адаптация к тем или иным частным обстоятельствам, к конкретным характеристикам расы или определенной эпохи. Отсюда следует множественность форм; но основ доктрины это никоим образом не задевает и не модифицирует, точно так же, как сущностные единство и самотождественность существа не изменяются под влиянием множественности его состояний проявленности.

Метафизическое знание и реализация, которую оно предполагает, дабы подлинно быть тем, чем оно должно быть, следовательно, возможны всегда и повсюду, по крайней мере, в принципе и тогда, когда такая возможность рассматривается как в некотором роде абсолютная. Но в действительности — практически,

если можно так выразиться, — в смысле относительном равно ли они возможны в какой угодно среде и без учета привходящих обстоятельств? На этом мы будем настаивать гораздо меньше, особенно в том, что касается реализации; и это объясняется тем фактом, что последняя, в своем начале, точку опоры должна иметь на уровне этих самых обстоятельств. А они могут быть весьма неблагоприятными, как те, которые предлагает современный западный мир, столь неблагоприятными, что подобная работа здесь становится почти невозможной и что может быть даже опасно браться за нее, в отсутствие всякой опоры вовне и в среде, и в среде, которая может лишь противодействовать и даже загубить усилия того, кто занялся бы ею. Напротив, цивилизации, которые мы называем традиционными, организованы таким образом, что в них можно найти действенную поддержку, которая, несомненно, не является строго необходимой, как и все внешнее, но без которой, однако, трудно получить эффективные результаты. Здесь есть нечто, превышающее силы изолированного индивида, даже если этот индивид в остальном обладает требуемыми качествами. Мы не хотели бы также, в сложившихся условиях, побуждать кого-либо безоглядно бросаться в такую работу, а это прямо ведет нас к нашему заключению.

Для нас большая разница между Востоком и Западом (речь идет исключительно о современном Западе), единственная по-настоящему существенная разница (ибо все остальные производны от нее) такова: с одной стороны, налицо сохранение традиции, со всем, что ею подразумевается, с другой — забвение и утрата той же самой традиции; с одной стороны, сохранение метафизического знания, с другой — полное невежество во всем, что относится к этой области. Да и как же можно было бы найти общую меру между цивилизациями, которые открывают своей элите возможности, что мы попытались описать, которые предоставляют ей все необходимые средства для действительной реализации этих возможностей и которые, по крайней мере части ее, таким образом позволяют действительно реализовать их во всей полноте, так вот, между этими

традиционными цивилизациями и той, что развилась в сугубо материальном направлении? И кто, стало быть, если только он не ослеплен каким-то пристрастием, осмелится утверждать, что материальное превосходство компенсирует интеллектуальную ущербность? Интеллектуальную, говорим мы, но подразумеваем здесь подлинную интеллектуальность, ту, которая не ограничивается ни человеческим, ни природным уровнем, ту, которая делает возможным чистое метафизическое знание в его абсолютной трансцендентности. Мне кажется, достаточно на одно мгновение задуматься над этими вопросами, чтобы не осталось никаких сомнений и колебаний относительно ответа, который следует дать на них.

Материальное превосходство современного Запада неоспоримо; никто этого у него не оспаривает, никто ему и не завидует по этому поводу. Более того: рано или поздно Запад рискует погибнуть по причине такого избыточного материального развития, если он вовремя не опомнится и если, как следствие, он не задумается всерьез о «возвращении к истокам», согласно выражению, бытующему в некоторых школах исламского эзотеризма. Сегодня с разных сторон много говорится о «защите Запада»; но, к несчастью, как кажется, отсутствует понимание того, что Запад особенно нуждается в защите от себя самого, что это от его собственных нынешних тенденций исходят главные и самые серьезные опасности, реально угрожающие ему. Хорошо было бы поглубже поразмыслить над этим, и не было бы излишним пригласить к такому размышлению всех, кто еще способен размышлять. Этим же я и закончу свое изложение, будучи счастлив, что я мог если не дать понять целиком, то, по крайней мере, помочь почувствовать нечто из той восточной интеллектуальности, аналога которой больше не существует на Западе. А также — дать очерк, сколь бы он ни был несовершенен, того, чем является подлинная метафизика, знание как таковое, которое, как говорят некоторые священные тексты Индии, одно лишь является вполне подлинным, абсолютным, бесконечным и высшим.

notes



Примечания

1

Исключение может быть сделано лишь для одного очень специфического направления — «герметической философии»; само собой разумеется, что не это направление, впрочем, почти полностью игнорируемое современными людьми, имеется здесь в виду.

2

Написание слов приводится по оригинальному французскому изданию R. Guenon. L'Homme et son devenir selon le Vedanta. — Editions Traditionnelles. — Quai Saint-Michel, Paris V[e]. — Paris, 1993.

3

Корень вид (vid), от которого производим Веда (Veda) и видья (vidya), означает одновременно «видеть» (по латыни — videre) и «знать» (как в греческом языке οιδα); зрение принимается за символ познания, основным инструментом которого оно является на уровне чувственного бытия; и эта символика переносится на уровень чисто интеллектуальный, где зрение сравнивается с «внутренним зрением»; как на это указывает, например, употребление такого слова, как «интуиция».

4

Нечто подобное встречается в других традициях: так, в даосизме речь идет о восьми «бессмертных»; впрочем, таков и Мельхиседек (Melki-Tsedeq, «без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала, ни конца жизни» (Ап. Павел, Послание к евреям, VII, 3). И, несомненно, было бы легко найти другие аналогии этого рода.

5

Толкование основано на двойном значении слова «fin» во французском языке: и конец, и цель. — Прим. перев.

6

Понятие «шарирака» истолковано Рамануджей (Ramanuja) в его комментарии (Shri-Bhashya), к Брахма-сутре, 1 Адхьяйя, 1 Пада, сутра 13, как соотносящееся с «Высшим» (Параматманом, которое некоторым образом «включено» (шарира — sharira) во все вещи и явления.

7

Перцепция (пратьякша — pratyaksha) и индукция, или умозаключение (анумана — anumana) являются, согласно индуистской логике, двумя «способами доказательств» (праман — pramanas), которые вполне законно могут применяться в области чувственного знания.

8

В герметической традиции принцип аналогии выражен этот фразой из Изумрудной скрижали: «То, что внизу, подобно тому, что вверху, и что вверху, — то подобно тому, что внизу»; но чтобы лучше понять эту формулу и правильно применять ее, нужно соотнести ее с символом «Печати Соломона», образованной двумя противоположными друг другу треугольниками.

9

Следы этой символики прослеживаются даже в речи: не случайно, например, один и тот же корень «ман» (man) или «мен» (men) послужил в различных языках образованием многочисленных слов, обозначающих одновременно луну, память, «ментальность» или дискурсивное мышление, да и самого человека, как существа «специфически» рационального.

10

В единственном числе. — Прим. перев.

11

Подробное же примечание можно сделать относительно слов «астрология» и «астрономия», которые первоначально были синонимами, и каждое из которых у греков в совокупности обозначало то, что затем они стали выражать по отдельности.

12

Для более детального ознакомления с предметом наших предварительных замечаний, который мы были вынуждены очень сжато обозначить в этой главе, мы можем лишь отослать к нашему «Общему введению к изучению индуистских доктрин» (Introductioin general a I'etude des doctrines hindoues), где мы исследовали именно эти вопросы более конкретно.

13

Г-н Леон Доде в некоторых своих работах («L'Heredo» и «Le Monde des images») различает в человеке то, что он называет «Сверх-Я» и «Я»; но для нас и то, и другое равным образом является частью индивидуальности; и все это находиться в ведении психологии, которая, напротив, никоим образом не может постигать личность. Это различие указывает, однако, на некое предугадывание, достойное быть отмеченным у автора, вовсе не претендующего на метафизику.

14

В других исследованиях мы более полно изложили метафизическую теорию множественных состояний существа. Здесь мы коснулись в ней лишь того, что необходимо для понимания всего, относящегося к строению человеческого существа.

15

С теологической точки зрения, когда говорят «Бог есть чистый дух», то разумно допустить, что это более не следует понимать в смысле противопоставления «духа» и «материи» и толкования одного через другое, потому что таким образом мы пришли бы к своеобразной «демиургической» концепции, более или менее близкой к той, которую приписывают манихейству. Тем не менее верно, что это выражение принадлежит к числу тех, которые легко могут породить ложные интерпретации, завершающиеся подменой чистого Сущего «существом».

16

Мы можем сделать более понятной эту асимметрию расхожим замечанием, относящимся просто-напросто к области обыденной логики: рассматривая какой-либо атрибут или какое-либо качество, тем самым разделяют все возможные явления на две группы, где с одной стороны оказываются все явления и вещи, обладающие этим качеством, а с другой — те, что им не обладают. Но тогда как первая группа оказывается таким образом положительно очерченной и определенной, вторая, характеризуемая лишь чисто отрицательным образом, никоим образом не ограничивается этим и является поистине неопределенной. Следовательно, нет ни симметрии, ни общей меры между этими двумя группами, которые реально не образуют бинарной оппозиции и различие которых, очевидно, имеет значение лишь со специальной точки зрения качества, взятого за точку отсчета, поскольку вторая группа не обладает никакой однородностью и может включать в себя вещи и явления, не имеющие ничего общего между собой, что, однако, не мешает этому разделению быть действительно значимым в выбранном аспекте. Ведь именно таким образом мы различаем проявленное и непроявленное, затем в проявленном, оформленное и неоформленное и, наконец, в самом оформленном телесное и бестелесное.

17

Корень этого слова обнаруживается, в слегка видоизмененном виде, в латинском jungere и его производных.

18

Чхандогья-Упанишада, 8 Прапатхака, 1 Кханда, шрути 1.

19

Чхандогья-Упанишада, 3:14, 3. [Цит. по: Древнеиндийская философия. — М., 1971, стр. 90–91. — Прим. перев.] Невозможно не вспомнить здесь вот эту евангельскую притчу: «Царство Небесное подобно зерну горчичному, которое человек взял и посеял на поле своем, которое, хотя меньше всех семян, но, когда вырастает, бывает больше всех злаков и становится деревом, так что прилетают птицы небесные и укрываются в ветвях его». Мтф., 13: 31; Мрк., 4, 30–32; Лк., 13, 18–19. Хотя точка зрения определенно иная, легко понять, что концепция «Царства Небесного» может быть переложена метафизически: рост дерева есть развитие возможностей; и вплоть до «птиц небесных», олицетворяющих тогда высшие состояния существа, это напоминает нам сходную символику из другого текста Упанишад: «Две птицы, неразлучные навек, спустились на одно и то же дерево. Одна из них ест сладкие плоды, другая смотрит, ничего не вкушая. (Мундака-Упанишада, 3 Мундака, 1-я Кханда, шрути 1; Шветашвара-Упанишада, 4 Адхьйя, шрути 6). Первая из этих птиц есть дживатма, которая вовлечена в область действий и его следствий; вторая — безусловный Атман, который есть чистое Знание, и если они неразлучны, то это потому, что они отличны друг от друга лишь в иллюзорном мире.

20

Здесь мы также обнаруживаем, что то же самое отчетливо выражено в Евангелии: «Так будут последние первыми и первые последними…» (Мтф., 20:16) («Тако будут последнии перви, и первии последни: много ибо суть звани, мало же избранных».)

21

Даже с самой внешней точки зрения, с точки зрения самой обыкновенной и элементарной геометрии, можно заметить следующее: путем непрерывного перемещения, точка порождает плоскость, плоскость порождает объем; но, в обратном направлении, плоскость есть пересечение двух объемов, линия есть пересечение двух плоскостей, точка есть пересечение двух линий.

22

Впрочем, в действительности это индивидуальность заключена в «Сверх-Я», и человек подлинно осознает это, когда «Союз» осуществлен; но такое осознание подразумевает освобождение от ограничений, образующих индивидуальность как таковую и которые, более общим образом, обуславливают всякую манифестацию. Когда мы говорим о «Сверх-Я» как о некоторым образом пребывающем в индивиде, то мы становимся на точку зрения проявленности (манифестации), и это еще одно приложение обратимости.

23

Это объяснение слова Пуруша, несомненно, не следует рассматривать как этимологически производное; оно основывается на Нирукте (Nirukta), т. е. традиции толкования, изначально основанного на символическом значении составляющих слова частей, и этот способ объяснения, в общем, недоступный ориенталистам, вполне сравним с тем, который встречается в еврейской Каббале. Его нельзя также считать и совсем неизвестным грекам, и примеры этому можно найти в «Кратиле» Платона. — Относительно же значения слова Пуруша, можно было бы заметить также, что пуру (puru) выражает идею «полноты».

24

Катха-Упанишада, 2 Адхьяйя, 5 Валли, шрути 15; Мундака-Упанишада, 2 Мундака, 2 Кханда, шрути 10; Шветашвара-Упанишада, 6 Адхьяйя, шрути 14.

25

Известно, что Бхагавадгита является эпизодом Махабхараты, и мы напомним в этой связи, что Итихасы (Itihasas), т. е. Рамаяна и Махабхарата, являясь частью Смрити, есть нечто совсем иное, нежели «эпические поэмы» в том «профаническом» смысле, в каком понимают это люди Запада.

26

Бхагавадгита, XV, 4 и 6. — В этих текстах есть заслуживающее быть отмеченным сходство с таким вот описанием «Небесного Иерусалима» в Апокалипсисе, 21:33: «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего: ибо слава Божия осветила его, и светильник его — агнец». Отсюда видно, что «Небесный Иерусалим» не лишен связи с «городом Брахмы»; а для тех, кто знает о связи, соединяющей «Агнца» христианской символики с ведическим Агни, сходство еще более выразительно. — не имея возможности задерживаться на этом моменте, скажем, во избежание всякого ложного истолкования, что мы ни в коей мере не претендуем на установление этимологической связи между Agnus и Ignis (латинский эквивалент Агни); но фонетическое сходство, подобное тому, которое существует между этими двумя словами, зачастую играет важную роль в символике. Впрочем, для нас в этом нет ничего случайного, поскольку все что есть, имеет основание быть, включая формы речи. Следует еще отметить в этой связи, что Агни передвигается посредством Овна.

27

В этой связи можно также провести сравнение с «эндогенией Бессмертного», такой, какой она предстает в далекой традиции, так же, как и с лузом (луз — luz), или «ядром бессмертия» древнееврейской традиции.

28

Катха-Упанишада, 2 Адхьяйя, 4 валли, шрути 12 и 13. — В исламском эзотеризме та же идея, в терминах почти идентичных, выражена Мохииддином ибн Араби в его Трактате о Единстве (Risalatul-Ahadiyah): «Он (Аллах) теперь таков же, каким Он был (предвечно) во все дни в состоянии Высшего Творца. Единственная разница касается идеи «творения», которая появляется лишь в тех традиционных доктринах, которые хотя бы частично связаны с Иудаизмом; впрочем, это, в конечном счете, лишь особый способ выражения того, что касается универсальной проявленности и ее связи с Первоначалом.

29

В «Теософском словаре» Блаватской — «Пумс». — Прим. перев.

30

Праджапати есть также Вишва-Карман (Vishwakarma), «универсальный строительный принцип»; его имя и его функция, впрочем, могут применяться многообразно и достаточно специфично — в зависимости от того, соотносят их или нет с рассмотрением того или иного цикла либо определенного состояния.

31

Интересно отметить, что в других традициях изначальный Законодатель также обозначается именами, корень которых тот же, что и в имени индуистского Ману. Таковы, в частности, Менее (Menes) или Мина (Mina) египтян, Минос греков и Мень (Menw) кельтов.

32

Manava — в «Санскритско-русском словаре» В. А. Кочергиной — юноша, мальчик. В «Теософском словаре» Блаватской — земля древней Индии; кальпа или цикл. Оружие, которым пользовался Рама. Означает «от Ману». — Прим. перев.

33

Это Адам Кадмон еврейской Каббалы; это также «Царь» (Wang) дальневосточной традиции (Дао дэ дзин, XXV).

34

Напомним, что именно на аналогию, по сути, опирается институт каст. — О роли Пуруши, рассматриваемой с предложенной нами здесь точки зрения, см. Purusha-Sukta в Ригведе, X, 90 — Вишвакарман, аспект или функция «Универсального Человека», соответствует «великому Архитектору Вселенной» западных инициации.

35

Эти понятия, собственно говоря, принадлежат герметизму, и они относятся к числу тех, применительно к которым мы не считаем себя обязанными заниматься их более или менее искаженным употреблением в современном псевдоэзотеризме.

36

Мы объяснили, в нашем Общем введении к изучению индуистских доктрин (Introduction generale a l'etude des doctrines hindoues), что этот «не-дуализм» не следует смешивать с «монизмом», который, какую бы форму он ни принял, принадлежит, как и «дуализм», к уровню просто философскому, а не метафизическому. Он равным образом не имеет ничего общего с «пантеизмом» и может быть уподоблен ему тем менее, что это последнее понятие, когда оно употребляется в разумном смысле, всегда подразумевает определенный «натурализм», который по сути своей анти-метафизичен.

37

Добавим, дабы избежать любых возможных ошибок интерпретации, что смысл, в котором мы понимаем слово «субстанция», ни в коем случае не тот, в котором употреблял это понятие Спиноза, потому что, вследствие «пантеистического» смешения, он пользуется им для обозначения самого Универсального Сущего — по крайней мере, в той степени, в какой он способен представлять его себе. В действительности же Универсальное Сущее находится по ту сторону различения Пуруши и Пракрити, которые соединяются в нем как в своем общем принципе.

38

Санкья-сутра, 1-е Адхьяйя, сутра 67 (Sankhya-Sutras, 1-er Adhyaya, sutra 67).

39

Санкья-Карика, шлока 3 (Sankhya-Karika, shloka 3).

40

Колебрук (Colebrooke. Essais sur la Philosophie des Hindous, переведенные на французский язык г. Потье, эссе 1) обоснованно отметил примечательное согласие между последним процитированным отрывком и следующими, взятыми из трактата Скотта Эригены De Divisione Naturae. «Разделение Природы, представляется мне, следует производить по четырем видам, из которых первым является то, что само творит, но не является сотворенным; второе — это сотворенное и одновременно само творящее; третье — это сотворенное, но не творящее; и, наконец, четвертое — это то, что не сотворено и само не творит (Книга I)». Но первая и четвертая группы (соответственно, могущие быть уподобленными Пракрити и Пуруше), совпадают (смешиваются или, скорее, соединяются) в Божественной Природе, ибо последняя может быть названа творящей и несотворенной, каковой она является в самой себе; но равным образом ни творящей, ни сотворенной — потому что, будучи бесконечной, она не может производить ничего, что находилось бы вне ее, и потому что, равным образом, нет никакой возможности, чтобы она не была в себе и посредством себя» (Книга III). Можно отметить, однако, замещение идеи «творения» идеей «порождения» (production); с другой стороны, выражение «Божественная Природа» не вполне адекватно, так как то, что оно обозначает, есть именно Универсальное Сущее (l’Etre Universe!). В действительности, изначальной природой является Пракрити, и Пуруша, по самой сути своей недвижный и неизменный, находится вне Природы (Натуры), само имя которой выражает идею «становления».

41

Бхагавадгита, XV, 16–18. Здесь мы не пользуемся переводом А. Каменской, т. к. он сильно отличается от текста, приводимого Геноном, и таким образом утрачивают связь с ним приводимые в скобках геноновские пояснения. — Прим. перев.

42

Это «две птицы, сидящие на одном и том же дереве», согласно тексту Упанишад, который мы цитировали в предыдущем примечании; впрочем, речь о дереве идет также в Катха-Упанишаде, 2 Адхьяйя, 6 Валли, шрути 1, но значение этого символа в последнем случае является «макрокосмическим», а не «микрокосмическим»: «Мир подобен вечному фиговому дереву (асваттха санатана — ashwattha sanatana), корни которого подняты в воздух, а ветви погружены в землю». И то же — в Бхагавадгите, XV, 1; «Существует неразрушимое фиговое дерево, с корнями вверх, с ветвями вниз, листья которого есть гимны Вед; тот, кто знает его, тот знает Веды». Корни обращены вверх, потому что они олицетворяют принцип, а ветви повернуты вниз, потому что они олицетворяют разворачивание проявленности. Если изображение дерева, таким образом, перевернуто, то это потому, что аналогия здесь, как, впрочем, и повсюду, должна пониматься и применяться в обратном смысле. В обоих случаях дерево обозначается как священная смоковница (асваттха или пиппала); символизм «Мирового Дерева» далеко не является особенностью одной только Индии: дуб у Кельтов, липа у германцев, ясень у скандинавов играют точно ту же роль.

43

Слово ива (iva) указывает, что речь идет о сравнении (упама — upama) или о способе выражения, которое имеет целью облегчить понимание, но которое не должно пониматься буквально. — Вот даосский текст, выражающий сходную идею: «Нормы всякого рода — как та, что связует многочисленные органы в единое целое существо, (или его с многообразными состояниями)… сопричастны Универсальному Правителю. Эта сопричастность не увеличивает и не умаляет Его, ибо они (нормы) сообщаются Им, но не отделяются от Него»; — (Tchoang-Tseu, гл. 11; перевод П. Вигера, с. 217).

44

Брахма-сутра, 2 Адхьяйя, 3 Пада, сутра 43.

45

Брахма-сутра, 2 Адхьяйя, 3 Пада, сутры 46–53.

Нужно отметить, что луч предполагает среду распространения (манифестации без индивидуализации) и что отражение предполагает отражающую поверхность (т. е. возможность индивидуализации посредством условий некоего конкретного состояния существования).

47

Можно, в этой связи, сослаться, в частности, на начало книги Бытия (7, 2): «…И Дух божий носился над водою». В этом отрывке содержится очень четкое указание на два взаимодополняющих принципа, о которых мы говорили здесь, поскольку Дух соответствует Пуруше, а Воды — Пракрити. С иной, но по аналогии связанной с предыдущей точки зрения, Руах Элохим древнееврейского текста также может быть уподоблен Хамсе, символическому Лебедю колесницы Брамы, который высиживает Брахманду, «Мировое Яйцо», заключенное в изначальных водах. И следует отметить, что Хамса есть равным образом «дыхание» (spiritus), т. е. то, чем в самом первичном смысле является Руах в древнееврейском языке. Наконец, если встать именно на точку зрения строения чувственно осязаемого мира, то Руах окажется воздухом (Вайю — Vayu), и не будь риска уйти в слишком долгие рассмотрения, мы могли бы показать полное соответствие между Библией и Ведами в том, что касается порядка разворачивания чувственно воспринимаемых элементов бытия. Во всяком случае, в только что сказанном нами можно обнаружить указание на три взаимоналоженных смысла, относящихся, соответственно, к трем степеням проявленности (бесформенной, тонкой и грубой); в индуистской традиции они обозначаются как «три мира» (Трибхувана — Tribhuvana). Эти три мира фигурируют также в еврейской Каббале под именами Бериах, Иетцирах и Ашиах (Beriah, Ietsirah, Asiah). Над ними находится Атситутх (Atsituth), который есть изначальное состояние непроявленности.

Если сохранить за символом воды его общее значение, то совокупность оформленных возможностей обозначается как «Нижние Воды», а совокупность возможностей неоформленных — как «Верхние Воды». Разделение «Нижних» и «Верхних Вод», с точки зрения космогонической, также описано в Бытии (1, 6 и 7). И следует отметить, что слово Маим (Maim), которое обозначает воду на древнееврейском, имеет форму двойственного числа, что, наряду с другими значениями может быть соотнесено с «двойственным хаосом» оформленных и неоформленных возможностей в потенциальном состоянии. Изначальные Воды перед разделением суть вся совокупность возможностей манифестации, в той мере, в какой она образует потенциальный аспект Универсального Сущего, что, собственно, и есть Пракрити. Есть еще и другой, высший смысл того же самого символа, который получают, вынося его за пределы самого Сущего. Тогда Воды олицетворяют Универсальную Возможность, рассматриваемую абсолютно целостным образом, т. е. в той мере, в какой она, в своей бесконечности, охватывает разум, область проявленности и непроявленности. Этот последний смысл — самый высокий из всех, а на ближайшей нижней ступени, в изначальной поляризации Сущего (de l'Etre), мы имеем Пракрити, с которой мы оказываемся еще только в самом начале манифестации. Затем, продолжая схождение, мы можем рассмотреть три ступени последней, как мы уже говорили ранее; тогда для двух первых мы имеем «двойственный хаос», о котором мы упоминали, и, наконец, для мира телесного — Воду как чувственно осязаемый элемент (Ап — Ар). Впрочем, эта последняя уже имплицитно заключена, как и все, что принадлежит к грубой проявленности, в области «Нижних Вод», ибо тонкая проявленность играет роль принципа, непосредственно соотносящегося с этой грубой проявленностью. — Хотя все эти объяснения несколько длинноваты, мы полагаем, что они не бесполезны для понимания, на конкретных примерах, того,

как можно рассматривать множественность смыслов и их приложений в традиционных текстах.

49

Кена-Упанишада, 1 Кханда, шрути 5–9; весь отрывок будет воспроизведен ниже.

50

Это то, что выражено также и схоластической формулой: Esse et unum convertuntur.

51

Что касается смысла, который следует придавать этому выражению, то мы отсылаем к соображениям, уже высказанным нами по поводу «Универсального Духа».

52

Ясно, что мы говорим здесь не с точки зрения математической, но с той, которую по аналогии можно было бы назвать метафизической — без того, однако, чтобы подобное выражение влекло за собой идею лейбницевской монады, поскольку дживатма есть лишь частное и преходящее проявление Атмы (Атмана) и что ее обособленное существование, собственно говоря, иллюзорно. Геометрический символизм, к которому мы отсылаемся здесь, будет, впрочем, рассмотрен в другом исследовании со всеми вариантами развития, которым он может дать место.

53

Если бы этому слову «Бог» («Dieu») придали смысл, которое оно приняло впоследствии в западных языках, то множественное число было бы нонсенсом — с точки зрения как индуистской, так и с точки зрения иудео-христианской и мусульманской, ибо это слово, как мы уже отмечали ранее, могло бы тогда прилагаться исключительно только к Ишваре, в его неделимом единстве, которое есть единство Универсального Сущего, каково бы ни было множество аспектов, доступных рассмотрению во вторую очередь. [В тексте Генона, разумеется, стоит французское слово «Dieu», созвучия которого санскритскому слову «deva» не передает русское «Бог». — Прим. перев.]

54

Матсья-Пурана. Заметим, что Буддхи не лишен связей с александрийским Логосом.

55

Здесь уместно заметить, что эти слова, тат и дхат, фонетически идентичны, и что они идентичны также английскому that, которое имеет тот же смысл.

56

В смысле, очень близком к такому пониманию танматр, Фабр д'Оливье в своем толковании Книги Бытия (Реставрированный еврейский язык), употребляет выражение «умопостигаемая элементизация» («elementisation intelligible»).

57

О продуцировании этих различных принципов, рассматриваемом с точки зрения «макрокосмической», см. Манава-Дхарма-Шастра (Manava-Dharma-Shastra) (Закон Ману), 1 Адхьяйя, шлоки 14–29.

58

Несомненно, именно таким образом следует понимать слова Аристотеля, что «человек (как индивид) никогда не мыслит вне образов», т. е. вне форм.

59

Мы напоминаем, что речь никоим образом не идет о порядке временной последовательности.

60

Речь может идти здесь одновременно о танматрах и бхутах, в зависимости от того, рассматриваются ли индрии в тонком или плотном состоянии, т. е. как способности или как органы.

61

В самом деле, можно называть «рождением» и «смертью» начало и конец любого цикла, то есть существования в любом состоянии манифестации, а не только в человеческом состоянии; как мы объясним далее переход от одного состояния к другому тогда является смертью и рождением, в зависимости от того, рассматривается ли он по отношению к состоянию, предшествующему или последующему.

62

Слово «сущность» («эссенция»), когда его употребляют подобным образом, по аналогии, никоим образом не является коррелятом «субстанции»; впрочем, ничто, имеющее какой-либо коррелят, не может быть бесконечным. Точно так же слово «природа», прилагаемое к Универсальному Сущему или даже к находящемуся за пределами Сущего, полностью теряет свой собственный и этимологический смысл, вместе с присущей ему идеей становления.

63

Обладание божественными атрибутами именуется на санскрите айшварья (aishwarya), как поистине «соприродное» Ишваре.

64

Аристотель был прав, также настаивая на том, что перводвигатель всех вещей (или принцип движения) должен быть неподвижен, а это равнозначно тому, чтобы, в иных выражениях, сказать, что принцип всякого действия сам должен быть «не-действенным».

65

Брахма-Сутра, 2 Адхьяйя, 3 Пада, сутры 15–17 и 33–40.

66

«Sensorium commune» — «здравый смысл». — Прим. перев.

67

Брахма-Сутра, 2 Адхьяйя, 4 Пада, сутры 1–7.

68

Комментарий Шанкарачарьи к Брахма-Сутре, 3 Адхьйя, 2 Пада, сутра 7.

69

Чхандогья-Упанишада, 6 Прапатхака, 8 Кханда, шрути 1. — Само собой разумеется, что речь идет об интерпретации посредством приемов Нирукты, а не об этимологической производной.

70

Это слово vach идентично латинскому vox.

71

Манава-Дхарма-Шастра, 2 Адхьяйя, шлоки 89–92.

72

В Тайттирия-Упанишаде (Taittiriya Upanishad), 2 Валли, 8 Анувака, шрути 1, и 3 Валли, 10 Анувака, шрути 5, обозначения различных оболочек прямо соотносятся с высшим «Я», в зависимости от того, по отношению к какому состоянию манифестации они относятся.

73

Тогда как другие обозначения (четырех следующих друг за другом оболочек) могут рассматриваться как характерные для дживатмы, анандамайя соответствует не только Ишваре, но также посредством преобразования самому Параматману, или Высшему Браме, и вот именно поэтому в Тайттирия-Упанишаде, 2 Валли, 5 Анувака, шрути 1 говорится: «Отличным от того, который заключается в различительном познании (виджнянамайя — vijnanamaya), является другое, внутреннее высшее «Я» («Soi») (аньо'нтара Атман — anyo'ntara Atma), которое заключено в Блаженстве (анандамайе) — см. Брахма-сутра, 1 Адхьяйа, 1 Пада, сутры 12–19.

74

Санскритское слово Jnana идентично греческому ανεμος; по своему корню, который, впрочем, является также и корнем слова «знание» («connaissance», от cognoscere), существо становится тем, что оно знает, и осуществляет себя самое посредством этого знания.

75

Именно только на уровне этой второй оболочки, собственно, становится возможным применение термина шарира, особенно если этому слову, толкуемому с помощью приемов Нирукты, придается значение «зависимый от шести (принципов)», т. е. Буддхи (или аханкары, которая от него непосредственно проистекает и которая является первым принципом индивидуального порядка) и пяти танматр (Манава-Дхарма-Шастра, 1 Адхьяйя, шлока 17).

76

Под этим выражением мы, в смысле определения, подразумеваем нечто большее, чем чистое и простое индивидуальное создание; можно было бы сказать, что это результирующая соединения манаса с аханкарой.

77

Можно было бы отнестись здесь к тому, что мы говорили в предыдущей сноске по поводу различных приложений еврейского слова Руах, которое точно соответствует санскритскому вайю.

78

Корень ан (an) обнаруживается, с тем же значением, в греческом ανεμος, «дыхание» или ветер, и в латинском anima, «душа» (ani), собственный и исходный смысл которого в точности тот же, что и у выражения «жизненное дыхание».

Следует заметить, что слово «выдыхать» (expirer) одновременно означает «испускать дух» (в дыхании) и «умирать» (что касается телесной части человеческой индивидуальности); оба эти значения соотносятся с уданой, о которой идет речь.

80

Брахма-сутра, 2 Адхьяйя, 4 Пада, сутры 8-18. — См. Чхандогья-Упанишада (Chhandogya Upanishad), 5 Прапатака, 19–23 Кханда; Майтраяния-Упанишада (Maitri Upanishad), 2 Прапатака, шрути 6.

81

Этот же корень мы обнаруживаем в латинском edere, а также, хотя и в несколько измененном виде, в английском eat и в немецком essen.

82

Брахма-сутра, 2 Адхьяйа, 4 Пада, сутра 21. — См. Чхандогья-Упанишада, 6 Прапатхака, 5 Кханда, шрути 1–3.

83

Комментарии к Брахма-сутре, 3 Адхьяйя, 1 Пада, сутры 20 и 27 — См. Чхандогья-Упанишада, 6 Прапатхака, 3 Кханда, шрути 1; Айтарея-Упанишада, 5 Кханда, шрути 3. Этот последний текст, помимо трех классов живых существ, которые перечисляются в других текстах, упоминает и четвертый, а именно — существа, рожденные от влажного жара (swkdaja); но этот клан может быть отнесен к группе размножающихся семенами.

84

См., в частности: Чхандогья-Упанишада, 1 Прапатхака, 1 Кханда, шрути 2: «растения являются эссенцией (rasa) воды»; 5 Прапатхака, 6 Кханда, шрути 2 и 7 Прапатхакпа, 4 Кханда, шрути 2: «анна происходит или производна от варши». Слово «раса» буквально означает «сок», и мы видели выше, что оно означает также «вкус» или «смак». Впрочем, во французском языке слова «сок» (seve) и «смак» (saveur) имеют один и тот же корень (sap), который одновременно является корнем глагола «знать» (savoir) (на латыни sapere), в силу аналогии, которая существует между усвоением пищи на уровне телесном и когнитивным усвоением на уровнях ментальном и интеллектуальном. Следует еще заметить, что слово анна иногда обозначает саму стихию земли, которая является последней в порядке разворачивания и которая также производна от непосредственно предшествующей ей стихии воды (Чхандогья-Упанишада, 6 Прапатхака, 2 Кханда, шрути 4).

85

Мохииддин ибн Араби в своем «Трактате о единстве» (Risalatul Ahadiyah) говорит примерно в том же духе: «Аллах — да будет хвала ему — не ограничен ни чем-либо подобным, ни чем-либо соперничающим (rival), контрастирующим или противоположным». Кстати, и в этом соотношении существует полное соответствие между Ведантой и исламским эзотеризмом.

86

См. текст трактата «Познание себя» (Atma Bodha) Шанкарачарьи, который будет процитирован дальше.

87

Бхагавадгита, IX, 4 и 5. Авторизованный поэтический перевод А. Каменской таков: «Мною — в Моем непроявленном виде проникнут весь этот мир; все существа имеют корень во Мне, но Я не имею корня в них… Поддерживая все существа, но не имея корня в них, мое Я не перестанет их питать». Перевод Б. Л. Смирнова: «Мной в непроявленном виде распростерт весь этот мир преходящий. Все существа во Мне пребывают, Я же в них не пребываю… Но и не пребывают во Мне существа, виждь Мою владычную йогу! Не пребываю в существах, Я существ носитель; Я Сам даю существам быванье» (Бхагавадгита. — СПб.: «Кристалл», 2000, с. 162).

88

Процитируем здесь один даосский текст, в котором выражены те же идеи: «Не спрашивайте, заключено ли Первоначало (Принцип) в том или в этом: Оно повсюду и во всем. Вот почему его наделяют эпитетами «великий», «высший», «целостный», «всеобъемлющий», «всеохватывающий»… Тот, кто сделал так, что все сущее является сущим, Сам по себе не подчинен тем же законам, что и прочие существа. Тот, кто сделал так, чтобы все явления сущего были ограничены, Сам по себе безграничен, бесконечен… Что до манифестации, то Принципы создает последовательность ее фаз, однако сам не является этой последовательностью (и не заключен в ней). Он есть создатель причины и следствий (он их первопричина). Но не является этими причинами и следствиями (частичными и проявленными). Он создатель сгущений и растворений (рождений и смертей, перемен состояния), но сам Он не есть сгущение или растворение. Все проистекает от Него и видоизменяется Им и под Его влиянием Он, по определению, заключен во всех существах; но Он им не тождествен, не будучи ни определенным, ни ограниченным» (Tchoang-Tseu, гл. XXII, перевод П. Вигера, сс. 395–397).

89

Именно как ниргуна Брама есть карана, а как сагуна он есть карья; первый есть «высший», или Парабраман, а второй есть «не-Высший», или Апара-Брама (который есть Ишвара). Но отсюда никоим образом не следует, что Брама в каком-либо смысле перестает быть «не-двойственным» (адвайта — adwaita), ибо «не-Высший» как следствие не есть нечто, что было бы действительно и по сути отлично от причины. Отметим, что никогда не следует переводить имена Пара-Брама и Апара-Брама как «Высший Брама» и «низший Брама», ибо эти выражения предполагают сравнение или корреляцию, которые никоим образом не могли бы существовать.

90

Это сравнение с морем и его водами показывает, что Брама рассматривается здесь как Универсальная Возможность, которая есть абсолютная тотальность (целостность) частных возможностей.

91

Именно такова формула «Высшего тождества», в самой четкой форме, какую ему можно придать.

Для преодоления этого видимого затруднения не следует забывать, что мы находимся здесь за пределами различения Пуруши и Пракрити и что последние, будучи уже соединенными в сущем, с тем большим основанием включены оба в Высшего Браму, откуда, если можно так выразиться, проистекают два дополнительных аспекта Принципа, которые, впрочем, являются аспектами лишь по отношению к нашему пониманию. В той мере, в какой он модифицируется. Это аспект, аналогичный Пракрити; в той мере, в какой он остается неизменным, это аспект, аналогичный Пуруше. И можно заметить, что этот последний глубже и адекватнее, нежели другой, соответствует высшей реальности в ее недвижности. Вот почему сам Брама Пурушоттама, тогда как Пракрити лишь олицетворяет, по отношению к манифестации, Его Шакти, т. е. Его «Творящую Волю», которая есть, собственно, «всемогущество» («не-действенная» деятельность, что касается Принципа, и становящаяся пассивностью, применительно к манифестации). Следует добавить, что когда миропонимание таким образом переносится за пределы Самосущего, то речь не идет более об «эссенции» и «субстанции», но именно о Бесконечности и о Возможности, как мы это, несомненно, объясним в другой связи. Это также то, что дальневосточная традиция обозначает как «активное совершенство» (Khien) и «пассивное совершенство» (Khouen), которые, впрочем, соединяются в совершенстве в абсолютном смысле этого слова. [К сожалению, не удалось обнаружить восточного эквивалента написания этих двух понятий, приведенных Геноном. — Прим. ред.]

93

В исламском эзотеризме Единство, рассматриваемое как заключающее в себе все аспекты Божества (Asrar rabbaniyah, или «воскресные тайны»), также есть «Абсолют отражающей поверхности с бесчисленными гранями, которая являет в славе всякое творение, непосредственно смотрящееся в нее». Эта поверхность, равным образом, есть Майя, рассматриваемая в ее самом возвышенном аспекте, как Шакти Брамы, т. е. как «всемогущество» Высшего Принципа. Сходным же образом в еврейской Каббале Кетер — Kether (первая из десяти сфир) является «одеянием» Эйн-Соф (Бесконечного, или Абсолюта).

94

Модификации, возникающие в состоянии грезы (сна), являют одну из самых разительных аналогий, на которые можно было бы указать, дабы содействовать пониманию многообразия состояний существа.

95

В этой связи интересно было бы провести сравнение с тем, что католические богословы, и в первую очередь Фома Аквинский, говорят о формах, в которые могут облекаться ангелы. Сходство тем более примечательно, что рассматриваемые точки зрения неизбежно очень различаются между собой. Впрочем, отметим в этой связи то, на что нам уже случалось указывать в другой связи, а именно: почти все, сказанное богословами об ангелах, в метафизическом смысле может быть сказано и о высших состояниях существа.

96

Это Его Шакти, о которой мы говорили в предыдущих примечаниях, и это также Он сам — такой, каким он рассматривается в качестве Универсальной Возможности. Впрочем, сама по себе Шакти и не может быть ничем иным, кроме как одним из аспектов Принципа, и если ее обособляют от него для «отдельного рассмотрения», то это всего лишь «Великая Иллюзия» (Маха-Моха — Maha-Moha), т. е. Майя в ее низшем и исключительно космическом смысле.

97

Именно такова идея Дхармы как «соответствия сущностной природе вещей», применительно к тотальному порядку универсального существования.

98

«О, Принцип! Ты, который даешь всем существам то, что им подобает, Ты никогда не требовал, чтобы Тебя называли справедливым. Ты, чьи благодеяния распространяются на все времена, Ты никогда не требовал, чтобы Тебя называли милосердным. Ты, который был ранее начала, никогда не требовал, чтобы Тебя называли чтимым. Это Ты заключаешь в себе и поддерживаешь Вселенную, создавая все формы и не требуя, чтобы Тебя называли умелым; это в Тебе я движусь» (Tchoang-Tseu, гл. VI, перевод Вигера, с. 261). — «О Принципе можно сказать лишь то, что Он находится у истоков всего и что Он воздействует на все, оставаясь ко всему безразличным» (там же, гл. XXII, с. 391). — «Принцип, беспристрастный и бесстрастный, предоставляет всем вещам следовать их путем, не влияя на них. Он не претендует ни на какой титул (ни на какую-либо квалификацию или атрибуцию). Он не делает ничего, но нет ничего, чего бы не делал Он» (там же, гл. XXV, с. 437).

99

Брахма-сутра, 2 Адхьяйя, 1 Пада, сутры 13–37. — См. Бхагавадгита, IX, 4 и 8: «Это я, лишенный всякой чувственной формы, заполняю всю эту Вселенную… Неизменный и недвижный в моей творящей мощи (Шакти, которая именуется здесь Пракрити, т. к. она рассматривается по отношению к манифестации. — Прим. автора), я произвожу и воспроизвожу (во всех циклах) множество существ без определенной цели и в силу одной лишь этой творящей мощи…» Перевод Б. Л. Смирнова: «Пребывая вне собственной природы, Я произвожу снова и снова. Все множество этих существ, помимо их воли, по воле природы».

100

Мандукья-Упанишада, шрути 1 и 2.

101

Это слово, сандхья (производное от сандхи, что означает точку контакта или соединения между двумя вещами), служит также, в более обыденном употреблении, для обозначения сумерек (утренних и вечерних), также рассматриваемых как промежуток между днем и ночью. В теории космических циклов оно обозначает интервал между двумя Югами.

102

Об этом состоянии см. Брахма-сутра; 3 Адхьяйя, 2 Пада, сутра 10.

103

Брахма-сутра, 3 Адахья, 2 Пада, сутры 7 и 8.

Слово акшара, в его этимологическом смысле, означает «неразложимый» или «неразрушимый»; и если слог обозначается данным словом, то это потому, что именно он (а не его буквенное начертание) рассматривается как образующий изначальное единство и фундаментальный элемент языка. Впрочем, каждый вербальный (словесный) корень является слоговым. Этот вербальный корень на санскрите именуется дхату (dhatu), а это слово, собственно, означает «семя», потому что, в силу многочисленных возможностей модификации, которые оно заключает в себе самом, оно поистине является семенем, чье развитие рождает весь язык как целое. Можно сказать, что корень является устойчивым неизменным элементом слова, который олицетворяет его фундаментальную неизменную природу и к которому присоединяются вторичные изменчивые элементы, олицетворяющие альтерации (в этимологическом смысле) или модификации исходной идеи.

105

См. Чхандогья-Упанишада, 1 Прапатхака, 1 Кханда и 2 Прапатхака. 23 Кханда; Брихадараньяка-Упанишада, 5 Адхьяйа, 1 Брахмана, шрути 1.

106

В действительности на санскрите слог â образуется соединением a и u, так же, как гласная у образуется соединением a и i. Также и в арабском языке три слога a, i и u рассматриваются как единственно фундаментальные и подлинно различные.

107

Ясно, что это выражение и все остальные, подобные ему, — пребывание, жилище и т. д. — должны здесь всегда пониматься символически, а не буквально, т. е. должны пониматься, как обозначающие не какое-либо конкретное место, но именно как модальность существования. Впрочем, использование пространственного символизма вообще исключительно распространено, что объясняется самой природой условий, которым подчинена телесная индивидуальность, а именно по отношению к ней следует, по мере возможного, осуществлять переложение истин, касающихся других состояний существа. Термин стхана (sthana) своим точным эквивалентом имеет слово «состояние», status, ибо корень стха (stha) обнаруживается, с теми же значениями, что и в санскрите, в латинском stare и производных от него.

108

Мандукья-Упанишада, шрути 3.

109

Относительно этого происхождения см. комментарий Шанкарачарьи к Брахма-сутре, 1 Адхьяйа, 2 Пада, сутра 28: это Атман, который есть одновременно «все» (вишва — vishwa) как «личность», и «человек» (нара — nara) как индивидуальность (т. е. как дживатма). Вайшванара есть, стало быть, наименование, которое подобает именно Атману, с другой стороны, это также имя Агни, как мы увидим это далее (см. Шатапатха Брахмана — Shatapatha Brahmana).

В этом аспекте нара, или нри, есть человек как индивид, принадлежащий к виду людей, тогда как манава (manava) есть скорее человек как мыслящее существо, т. е. существо, одаренное «менталом», что, кстати сказать, есть сущностный атрибут, который присущ его виду и посредством которого характеризуется его природа. Но, с другой стороны, имя Нара от этого не становится менее доступным транспозиции, посредством которой оно отождествляется с Пурушей. И точно также Вишну именуется Нароттама (Narottama), или «Высший Человек», и в этом наименовании нет и следа антропоморфизма — здесь его не больше, чем в самой концепции «Универсального Человека», рассматриваемого во всех его аспектах, и это именно в силу такой транспозиции. Мы не можем останавливаться здесь на рассмотрении многообразных и сложных смыслов, заключенных в слове нара; а что же касается природы вида, то потребовалось бы целое специальное исследование для изложения всех соображений, которое можно было бы высказать в данной связи.

111

Следовало бы еще провести сближения с концепцией «адамической» природы в иудаистской и исламской традициях, концепцией, которая — и она также — прилагается к различным степеням и в смыслах, иерархически налагающихся друг на друга. Но это увлекло бы нас слишком далеко в сторону от нашего сюжета, и сейчас мы должны ограничиться таким вот простым указанием.

112

Можно напомнить здесь о символических значениях, которыми — также и на Западе — наделяются Солнце и Луна в герметической традиции и космологических теориях, основанных алхимиками на последней; но и в том, и другом случае имена этих светил не должны пониматься буквально. Кстати, следует заметить, что данная символизация отлично от той, на которую мы указывали ранее и в которой Солнце и Луна соотносятся, соответственно, с сердцем и мозгом. Потребовались бы еще долгие рассуждения, дабы показать, как эти различные точки зрения приходят к гармонии в совокупности аналогических соответствий.

113

Мы уже отмечали, что Вайшванара иногда является другим именем Агни, который тогда, стало быть, рассматривается как одушевляющий жар, поскольку он пребывает в живых существах; несколько дальше у нас еще будет повод вернуться к этому. С другой стороны, мукхья-прана (mukhya-prana) есть одновременно дыхание уст (мукха — mukha) и, стало быть, основополагающий жизненный акт (и это именно в таком, втором смысле пять вайю являются его модальностями); жар же сокровенно ассоциируется с самой жизнью.

114

Можно отметить весьма примечательную связь, которую такая аналогия являет с физиологической ролью полукружных каналов.

115

В некотором смысле, слово Антарикша подразумевает также атмосферу, рассматриваемую тогда как среда распространения света; важно отметить, однако, что агентом этого распространения является не воздух (Вайю), а Эфир (Акаша). Когда при рассмотрении Трибхуваны транспонируют термины, чтобы сделать их применимыми ко всей совокупности состояний проявленной манифестации, понятие Антарикша отождествляется с Бхувас (Bhuvas), термином, который обычно понимают как атмосферу, но беря это слово во много более широком и менее определенном значении — наименования трех миров: Бху, Бхувас и Свар — являются тремя вьяхрити (vyahritis), словами, которые обычно произносятся после слога Ом в индийских ритуалах сандхья-упасаны (медитации, повторяемой утром, днем и вечером). Нетрудно заметить, что два первых из этих трех имен имеют один и тот же корень, потому что они соотносятся с модальностями одного и того же состояния существования.

116

Эта гармония есть еще один аспект Дхармы; она есть равновесие, в котором компенсируются все неравновесия, порядок, образуемый суммой всех частных и внешних беспорядков.

117

Мандукья-Упанишада, шрути 4. — Тонкое состояние именуется в этом тексте правивикта (pravivikta), буквально «предназначенный к различению» («predistingue»), потому что именно состояние «предразличимости» предшествует грубой манифестации. [Буквальное значение слова «pravivikta» на санскрите — «острый, зоркий глаз». — Прим. перев.] Это слово означает также «обособленный», ибо «душа замкнута в себе самой, в противоположность тому, что имеет место в состоянии бодрствования, «общем для всех людей».

118

Буквальное значение слова «нади» на санскрите — «река», «поток». — Прим. перев.

119

Кстати сказать, мы напоминаем в этой связи об «огненной колеснице», на которой пророк Илия вознесся на небо (II Книга Царей, II, 11. — в русском переводе: 4 Царств, 2, 11).

120

Мы уже указывали, рассматривая строение анномайя-коши. Которая есть телесный организм, что элементы нервной системы порождаются ассимиляцией огненных субстанций. Что же до крови, то, будучи жидкой, она образуется на основе водных субстанций. Однако нужно, чтобы последние подверглись переработке, вызванной действием жизненного тепла, которое есть манифестация Агни Вайшванары, и они играют роль лишь пластической основы, служащей для фиксации элемента огненной природы; огонь и вода в определенном смысле являются здесь по отношению друг к другу «эссенцией» и «субстанцией». Здесь вполне уместно было провести сравнение с такими алхимическими теориями, в которых рассматриваются принципы, именуемые «сера» и «ртуть», один активный, а другой пассивный; они соответственно, на уровне «смешений», аналогичны огню и воде в ряду элементов, не говоря еще и о других многообразных обозначениях, символически, на герметическом языке, даваемых соответствующим термином подобной дуальности.

121

Более конкретным образом мы имеем здесь в виду учение, связываемое с хатха-йогой, т. е. с методами, подготавливающими к «соединению» (йоге в собственном смысле слова) и основанными на усвоении некоторых ритмов, принципиально связанных с регулированием дыхания. То, что именуется зикром в эзотерических арабских школах, имеет точно такое же обоснование, а зачастую даже и используемые приемы оказываются совершенно сходными в обеих традициях, что, впрочем, для нас никоим образом не является указанием на заимствование. В самом деле, наука о ритмах и той, и другой стороной может быть постигнута совершенно независимо друг от друга, так как речь идет о науке, имеющей свой собственный предмет и соответствующей четко определенному уровню реальности, хотя она и полностью игнорируется людьми Запада.

Это смешение было действительно осуществлено некоторыми ориенталистами, способность понимания которых не способна выйти за пределы телесного мира.

123

Основные циклические числа таковы: $72=2^{3}x3^{2}$; $108=2^{2}x3^{3}$; $432=2^{4}x3^{3}=72x6=108x4$; они прилагаются именно к геометрическом делению круга (360=72x5=12x30) и к продолжительности астрономического периода прецессии равноденствий (72x360=432x60=2520лет). Но это лишь самые непосредственные и самые элементарные случаи их применения, и мы не можем вдаваться здесь в рассмотрение символических понятий, к которым приходят посредством перенесения этих данных в иные порядки.

124

См. Брихадараньяка-Упанишада, 4 Адхьляйя. 3 Брахмана, шрути 9 и 10.

125

О состоянии тонкого сна см. Брахма-сутра, 3 Адхьяйя, 2 Пада, сутры 1–6.

126

Тонкое состояние есть, собственно, область ψυχή (психэ), а не νοΰς (ноус); последний в действительности соответствует Буддхи, т. е. над-индивидуальному состоянию.

127

Это наименование имеет смысл, очень близкий к наименованию Тайджаси, т. к. золото, согласно индуистской доктрине, есть «минеральный свет», алхимики также считали его среди минералов аналогией солнца среди планет; и, по меньшей мере, любопытно отметить, что само имя золота (aurum) идентично еврейскому слову аор (aor), означающему «свет».

128

Следует отметить, что Брахма (Brahma) — слово мужского рода, тогда как Брама (Brahma) — среднего; это необходимое различие, притом самого большого значения (поскольку речь идет об отличии «Высшего» от «не-Высшего»), не может быть обеспечено употреблением, весьма распространенным среди ориенталистов, единственной формы Брахман (Brahman), которая принадлежит и тому и другому роду, следствием чего являются постоянные смещения, особенно в таком языке, как французский, где среднего рода вообще не существует.

129

Этот космический символ «Мирового Яйца» никоим образом не является специфической принадлежностью Индии; он встречается в маздеизме, в египетской традиции (яйцо Кнефа), в традиции друидов и в традиции орфиков. — Эмбриональное состояние, которое для каждого индивидуального существа соответствует тому, что есть Брахманда в порядке космическом, на санскрите именуется пинда (pinda). И основополагающая аналогия «микрокосма» и «макрокосма», рассматриваемых в этом аспекте, выражена такой вот формулой: Jatha pinda tatha Brahmanda, «Каков индивидуальный эмбрион, таково и Мировое Яйцо».

130

Вот почему Вирадж происходит от Хираньягарбхи, а Ману, в свой черед, происходит от Вираджа.

131

Слово гхана в первичном смысле означает облако, а затем компактную и недифференцированную массу.

132

«И жизнь была свет человеков» (Ин. I, 4).

133

Более конкретно мы имеем в виду здесь расширительное понимание идеи жизни, которое подразумевается западными религиями и которое в действительности соотносится возможностями, заключенными в продлении человеческой индивидуальности. Это, как мы объясняли в другом месте, есть то, что дальневосточная традиция именует «долголетием».

134

Эти способности должны рассматриваться здесь как распределенные между тремя «оболочками», соединение которых образует тонкую форму (это суть: виджнянамайя-коша, маномайя-коша и пранамайя-коша — vijnanamaya-kosha, manomaya-kosha, pranamaya-kosha).

135

«Все едино, — равным образом говорит даосизм: — Во время сна нерассеянная душа поглощается этим единством, во время бодрствования, рассеянная, она отлична от иных явлений сущего». — Tchoang-Tseu, гл. II, перевод П. Вигера, с. 215.

136

«Сосредоточить всю свою интеллектуальную энергию как бы в единой массе», — гласит также, и в том же смысле, даосская доктрина. (Tchoang-Tseu, гл. IV; перевод П. Вигера, с. 233) — Праджняна, или целостное Знание, противопоставляется здесь виджняне, или различительному знанию, которое специально прилагаясь к области индивидуального, или оформленного, характеризует два предыдущих состояния. Виджнянамайя-коша есть первая из «оболочек», которой облекается Атман, проникая в мир «имен и форм», т. е. проявляясь как дживатма.

137

Мандукья-Упанишада, шрути 5. [Буквальное значение санскритского слова prajna — сведущий, знающий, образованный, ученый. — Прим. перев.]

Именно это позволяет метафизически транспонировать теологическую доктрину «воскресения мертвых», так же, как и концепцию «тела славы»; впрочем, это вовсе не тело в собственном смысле данного слова, но его «трансформация» (или, скорее, «трансфигурация» — «преображение»), т. е. транспозиция за пределы формы и других условий индивидуального существования, или, еще, иными словами. Оно есть «реализация» постоянной и неизменной возможности, тело которой есть лишь преходящее выражение в этом проявленном мире.

139

Состояние глубокого сна иными ориенталистами квалифицируется как «бессознательное», они, похоже, даже впадают в искушение отожествлять его с «Бессознательным» некоторых немецких философов, таких, как Гартман. Несомненно, эта ошибка проистекает из того, что они не могут представить себе сознания иного, нежели индивидуальное и «психологическое», но от этого она не кажется нам мене постижимой, ибо мы не видим, как они могут посредством подобной интерпретации понять такие термины, как Чит, Праджняна и Праджня.

140

Термины «субъект» и «объект» в том смысле, в котором мы их употребляем здесь, ни могут давать повода ни к каким двусмысленностям; субъект есть «тот, кто познает»; объект есть то, «что познается», и их соотношение и есть само познание. Однако в современной философии значение этих терминов, а особенно их производных «субъективный» и «объективный» изменилось до такой степени, что они получили употребление диаметрально противоположное, и некоторые философы неразборчиво взяли их в их очень различных смыслах; точно так же их использование часто создает серьезные неудобства с точки зрения ясности и, во многих случаях, предпочтительно их избегать, сколько возможно.

141

В арабском языке как эквивалент этих трех терминов мы имеем слово разум (El-Aglu), разумное (El-Qit) и умопостигаемое (El-Magul). Первое есть универсальное сознание (Чит), второе — его субъект (Сат), а третье есть его объект (Ананда), при этом все три есть одно в сущем, «которое познает Себя Самое через Себя Самое».

142

Брихадараньяка-Упанишада, 4 Адхьяйя, 3 Брахмана, шрути 15; см. Брахма-сутра, 1 Адхьяйя, 3 Пада, сутра 8. — См. также сказанное нами далее относительно значения слова Нирвана (Nirvana).

Можно было бы сказать с оговорками, которые мы сделали относительно употребления этих слов, что Пуруша есть «субъективный» полюс манифестации и что Пракрити есть полюс «объективный»; тогда Буддхи, естественно, соответствует знанию, которое есть как бы результирующая субъекта и объекта, или их «общего действия», если воспользоваться языком Аристотеля. Однако важно отметить, что на уровне универсального Сущего это именно Пракрити познает (concoit) свои производные под влиянием «недействующего» Пуруши, тогда как на уровне индивидуальных существований субъект, напротив, познает под влиянием объекта; стало быть, в этом случае аналогия является обратной, как и в тех случаях, которые нам встречались ранее. Наконец, если взглянуть на разум (способность мышления) как внутренне присущий субъекту (хотя его «актуальность» предполагает наличие двух взаимодополнительных терминов), то нужно будет сказать, что универсальный интеллект, по существу, является активным, тогда как индивидуальный разум является пассивным, по крайней мере относительно (в то же время будучи активным в другом отношении), что, впрочем, предполагается его характером «отражения». И это также полностью согласуется с теориями Аристотеля.

Следствия «в высшей степени» суть в причине, как говорят философы схоласты, и они, таким образом, слагают саму ее природу, ибо в действиях не может быть ничего, чего вначале не было бы в причине. Таким образом, первопричина, познавая самое себя, тем самым познает и все следствия, т. е. все вещи, способом абсолютно непосредственным, а и не-различающим.

145

Этот «внутренний распорядитель» идентичен «Универсальному Правителю» («Recteur Universel»), о котором идет речь в одном даосском тексте, процитированном нами ранее (в предыдущей сноске). — Дальневосточная традиция говорит также, что «Деятельность неба бездейственна»; в ее терминологии Небо (Tien, Тянь) соответствует Пуруше, рассматриваемому на различных степенях, которые были указаны ранее), и Земля (Ti, Тай) — Пракрити. Речь, стало быть, не идет о том, что мы вынуждены передавать одними и теми же словами в перечислении терминов индуистской Трибхуваны (Tribhuvana).

146

На уровне космическом это приложимо к двум фазам «выдоха» и «вдоха», которые можно рассматривать в каждом цикле в отдельности; но здесь речь идет о тотальности (всей целостности) циклов или состояний, образующих универсальную манифестацию.

147

Мандукья-Упанишада, шрути 6.

148

Майтраяния-Упанишада, 7 Прапатхака, шрути 11.

149

Слово Пада, имеющее значение «ступня», означает также и «четверть».

Аналогичным образом рассматриваются три первые состояния, совокупность которых образует область Сущего, можно было бы сказать также, что два первых есть треть Сущего, поскольку они заключают в себе только оформленную манифестацию, тогда как третья есть сама по себе две трети их, поскольку она включает в себя одновременно оформленную манифестацию и неоформленное Сущее. Очень важно заметить, что одни лишь возможности манифестации входят в область Сущего, даже рассматриваемого во всей его универсальности.

151

Два слова, Чатуртха и Турия, имеют один и тот же смысл и одинаково прилагаются к одному и тому же состоянию: «Яд ваи Чатуртхам тат Турияम» (Jad vai Chaturtham tat Turijam) — «определенно это, которое есть Чатуртха, это есть Турия» (Брихадараньяка-Упанишада, 5 Адхьята, 14 Брахмана, шрути 3).

152

Мандукья-Упанишада, шрути 7.

153

По той же причине это состояние обозначается просто как «Четвертое», ибо оно не может быть каким-либо образом охарактеризовано; но такое объяснение, хотя и очевидное, ускользнуло от ориенталистов. Мы можем привести в данной связи любопытный образчик их непонятливости: г-н Ольтрамар (Oltramare) вообразил, будто это имя, «Четвертое», указывает на то, что речь идет всего лишь о «логической конструкции». И это потому, что оно напомнило ему «четвертое измерение» математиков; вот сближение, по меньшей мере, неожиданное, и такое, которое, несомненно, было бы затруднительно обосновать.

Сам Спиноза определенным образом признал это: «Omnis determinatio negatio est»; но вряд ли есть необходимость говорить, что его трактовка скорее напоминает о неопределенности Пракрити, нежели о неопределенности Атмана в его безусловном состоянии.

155

Здесь мы становимся на точку зрения чисто метафизическую, но мы должны добавить, что эти соображения могут также иметь приложение с точки зрения теологической; хотя эта последняя удерживается обычно в пределах Сущего, иные признают, что «отрицательное богословие» единственно является строгим, т. е., что лишь атрибуты отрицательной формы поистине подобают Богу. — См.: Св. Дионисий Ареопагит, «Трактат по Мистическому Богословию», две последние главы которого удивительным образом близки даже по форме выражения к только что процитированному тексту.

156

Точно так же говорит Коран об Аллахе: «Взгляды не могут достичь его», — «Принцип недостижим ни для зрения, ни для слуха» (Tchoang-Tseu, гл. XXII: перевод П. Вигера, с. 397).

157

Здесь зрение олицетворяет способность восприятия, а слово (речь) — способность действия; выше мы видели, что манас по своей натуре и своим функциям сопричастен и тому, и другому. Брахмы нельзя достичь посредством какой-либо индивидуальной способности: он не может ни восприниматься органами чувств, как грубые объекты, ни схватываться мыслью, подобно объектам тонким. Он не может быть выражен в чувственном мире словами, равно как и в идеальном мире — ментальными образами.

158

См. уже цитированный отрывок из Бхагавадгиты, XV, 18, согласно которому Параматман «превосходит разрушимое и даже неразрушимое и разрушимое есть проявленное, а неразрушимое есть непроявленное, понимаемое так, как мы только что объяснили.

159

Кена-Упанишада, 1 Кханда, шрути 3–5. То, что сказано о слове (вах — vach), затем последовательно повторяется в шрути 6–9, и в идентичных терминах касательно «ментала» (манас), зрения (чакшус — chakshus), слуха (шротра — shrotra) и «жизненного дыхания» (прана).

160

См. Брихадараньяка-Упанишада, 4 Адхьяйя, 5 Брахмана, шрути 14: «Как мог бы быть познан целокупный Всеведущий?».

161

Здесь мы еще раз можем обнаружить сходство с такой вот фразой из «Трактата о Единстве» (Risalatul-Ahadiyah) Мохииддина ибн Араби: «Нет ничего, абсолютно ничего, что существовало бы вне Его (Аллаха}, но Он постигает (comprend) Свое собственное существование без того (тем не менее), чтобы это каким-либо образом существовало».

Кена-Упанишада, 2 Кханда, шрути 1–3. Вот даосский текст, который абсолютно идентичен: «Неопределенное Беспредельное сказало: мне неведом Принцип; этот ответ глубок. Бездействие сказало: мне неведом Принцип; этот ответ поверхностен. Бесконечное имело причины сказать, что ему неведомо ничего о сущности Принципа, Бездействие могло сказать, что ведает Его в Его внешних проявлениях… Не знать Его — это значит постичь Его (в Его сути); знать Его (в его проявлениях) — это значит не знать Его (таким, каков Он в действительности). Но как понять это — то, что именно не зная Его. Мы познаем Его? — Вот как говорит изначальное Состояние. Принцип не может быть понят. То, что понимается, это не Он. Принцип не может быть высказан, то, что высказывается, не есть Он… Принцип, который не может быть воображен, не может быть и описан. Тот, кто задает вопросы о Принципе, и тот, кто на них отвечает, оба показывают свое неведение того, что есть Принцип. О Принципе нельзя ни спрашивать, ни отвечать, что Он такое» (Tchoang-Tseu, гл. XXII; перевод П. Вигера, сс. 397–399).

163

Русские соответствия А, У, М. Далее в тексте даются русские буквы. — Прим. перев.

164

Такое понимание имеет здесь, в силу отождествления с Хираньягарбхой, даже особую связь с «Мировым Яйцом» и циклическими законами.

165

Чтобы понять символизм, на который мы только что указали, нужно учесть, что звуки А и У соединяются в звуке О и что последний некоторым образом теряется в конечном носовом звуке М — не разрушаясь, но, напротив, бесконечно продлеваясь, хотя и становясь неразличимым и неуловимым. С другой стороны, геометрические формы, соответствующие трем матрам, суть прямая линия, полуокружность (или, скорее, элемент спирали) и точка. Первая символизирует полное разворачивание манифестации; вторая есть состояние относительной свернутости по отношению к этой развернутости, но однако еще развернутое и проявленное; третья — состояние неоформленное и не имеющее измерений или особых ограничивающих характеристик, т. е. непроявленное. Можно отметить также, что точка есть изначальный принцип всех геометрических фигур, как непроявленное является таковым для всех состояний манифестации, и что она есть, на своем уровне, единство, подлинное и неделимое; это делает ее естественным символом чистого Сущего.

166

Можно было бы — если бы это не выходило за пределы темы, рассматриваемой здесь, — развернуть некоторые интересные лингвистические соображения по поводу определения чистого Самосущего как «онтологического субъекта» и «универсального определяющего». Скажем только, что в еврейском языке божественное имя Эль (El) соотносится с этим более конкретно. Этот аспект Сущего (Самосущего Существа) индуистской традицией обозначен как Сваямбху (Swayambhu), «Тот, кто существует через себя самого», в христианской теологии это Предвечное Слово, рассматриваемое как «средоточие возможностей»; дальневосточный символ Дракона равным образом соотносится с этим.

167

И лишь в этом состоянии универсализации, а не в индивидуальном состоянии можно было бы действительно сказать, что «Человек есть мера всех вещей, тех, которые есть, поскольку они есть, и тех, которых нет, поскольку их нет», т. е. метафизически проявленного и непроявленного, хотя, по всей строгости, невозможно говорить о «мере» непроявленного, если под этим подразумевать ограничение особыми условиями существования, подобными тем, которые определяют каждое состояние манифестации. С другой стороны, само собой разумеется, что греческий софист Протагор, кому приписывают только что воспроизведенную нами формулу, смысл которой мы переложили так, чтобы ее можно было применить к «Универсальному Человеку», наверняка далеко не поднимался до такой концепции. Так как, прилагая ее к индивидуальному человеку, он не намеревался выразить этим ничего иного, кроме того, что современные люди назвали бы радикальным «релятивизмом», тогда как для нас речь очевидным образом идет о совсем ином; это, без сомнения, будет понятно тем, кто знает, как соотносятся «Универсальный Человек» и «Божественное Слово» (см. Св. Павел. 1 Послание к Коринфянам, XV).

Мандукья-Упанишада, шрути 8-12. — По поводу медитации над слогом «Ом» и ее следствий на различных уровнях, соотносящихся с тремя мирами, можно найти другие указания в Прашна-Упанишаде, 5 Прашна, шрути 1–7. См. также Чхандогья-Упанишада, 1 Прапатхака, 1, 4 и 5 Кханда.

169

Впрочем, эти соображения о рождении и смерти, значимы применительно к точке зрения «макрокосма» точно так же, как и «микрокосма». Не имея возможности дольше задерживаться на этом в настоящий момент, скажем, что, без сомнения, можно было бы рассмотреть вытекающие отсюда следствия в том, что касается теории космических циклов.

170

Само собой разумеется, что во всем этом рассуждении мы берем слово «человеческий» только в его собственном и буквальном смысле, в том, в котором оно прилагается только к индивидуальному человеку; речь не идет о транспозиции по аналогии, которая делает возможной концепцию «Универсального Человека».

171

Впрочем, нельзя сказать, что при всем этом здесь налицо разрушение индивидуальности, потому что в непроявленном образующие ее возможности перманентно присутствуют в самом принципе, как и все остальные возможности существа. Но поскольку индивидуальность существует лишь в проявленности, вполне можно сказать, что, возвращаясь в непроявленное, она действительно исчезает или прекращает существование в качестве индивидуальности. Она не аннигилируется (ибо ничто, из того, что есть, не перестает быть), но она «преображается».

172

В этом, но лишь только в этом смысле можно было бы прилагать эти термины к двум фазам, которые, как мы уже указывали ранее, различимы в любом цикле существования.

173

Брахма-сутра, 4 Адхьяйя, 2 и 4 Пады. — 1-я Пада этой 4-й Адхьяйи посвящена изучению средств Божественного Познания. Плоды которого будут представлены в ходе дальнейшего изложения.

Колербрук (Colerbrook) дал резюме такого рода в своих «Очерках по Философии индуистов» (Essais sur la Philosophic des Hindous — IV Essai), но его интерпретация, не будучи искажена систематической предвзятостью, которая слишком часто встречается у других ориенталистов, крайне ущербна с метафизической точки зрения, в силу простого непонимания самой этой точки зрения.

175

Заметим в этой связи, что в арабском языке слово тарджума (tarjumah) означает одновременно и «перевод» и «комментарий», поскольку одно считается неотделимым от другого; его самым точным эквивалентом, стало быть, было бы слово «истолкование» или «интерпретация». Можно даже сказать, когда речь идет о традиционных текстах, что перевод на «обыденный» язык для того, чтобы быть понятным, должен точно соответствовать комментарию, сделанному на языке самого текста. Буквальный перевод с восточного языка на язык западный вообще невозможен, и чем больше пытаются строго следовать букве, тем больше рискуют удалиться от духа. Но этого филологи, к несчастью, неспособны понять.

176

Слово идет последним в порядке перечисления, когда эти способности рассматриваются в их разворачивании; оно должно, следовательно, быть первым в прядке поглощения, который обратен предыдущему.

177

Чхандогья-Упанишада, 6 Прапатхака, 3 Кханда, шрути 6.

Так при хирургической операции даже самая глубокая анестезия не всегда устраняет внешние симптомы боли.

179

Органическое сознание, о котором только что шла речь, естественно входит в то, что психологи именуют «подсознанием»; но большая ошибка с их стороны верить, будто они достаточно объяснили то, чему в действительности лишь просто дали название, под которым они, впрочем, собирают самые разные элементы, будучи даже неспособны провести различие между тем, что в какой бы то ни было степени является сознательным и тем, что лишь имеет его видимость. Точно так же, как и между подлинным «подсознательным» и «сверхсознательным» — мы хотим сказать, между тем, что проистекает, соответственно, из состояний низших или высших по отношению к человеческому состоянию.

Можно отметить, что прана, хотя и проявляясь внешним образом дыханием, в действительности есть нечто отличное от него, т. к. совершенно ясно, было бы бессмысленно сказать, что дыхание, функция физиологическая, отделяется от организма и поглощается «душой живою». Напомним еще, что прана и ее различные модальности по сути своей принадлежат к тонкому миру.

181

Брихадараньяка-Упанишада, 4 Адхьяйя, 3 Брахмана, шрути 38

182

Впрочем, способность есть, собственно говоря, сила, т. е. некая возможность, которая, в себе самой является независимой от какого-либо внешнего употребления.

183

Брахма-сутра, 4 Адхьяйя, 2 Пада, сутры 1–7.

184

Греческое слово αιωνιος реально и означает «беспрерывный», а не «вечный», так как оно производно от αιων (идентичного латинскому avum, которое обозначает бесконечный цикл, что, кстати сказать, и было первичном смыслом латинского saculum, «век», как его иногда переводят).

185

Можно было бы заметить кое-что относительно перевода этой финальной «трансформации» на язык теологии в западных религиях и, в частности, относительно концепции «Страшного суда», которая с ней очень тесно связана; оно это потребовало бы очень пространных объяснений и очень сложного уточнения для того, чтобы мы могли остановиться здесь на этом. Тем более что собственно религиозная точка зрения ограничивается рассмотрением окончания вторичного цикла, за пределами которого еще стоит вопрос о продолжении существования в индивидуальном человеческом состоянии, что было бы невозможно, если бы речь шла о целокупности цикла, к которому принадлежит это состояние. Это не означает, впрочем, что невозможно осуществить транспозицию, исходя из религиозной точки зрения, как мы уже указывали на это выше, касаясь «воскресения мертвых» и «тела славы». Но практически она осуществляется теми, кто придерживается обыденных и «внешних» концепций и для кого не существует ничего за пределами человеческой индивидуальности. Мы еще вернемся к этому в связи с сущностным различием между религиозным понятием «спасения» и метафизическим понятием «Освобождения».

Само собой разумеется, что «отсроченное Освобождение» является единственным, о котором может идти речь для огромного большинства человеческих существ; это, впрочем, вовсе не означает, что его достигнут все без различия, ибо надо также учитывать и случай, когда существо, не стяжав даже виртуального бессмертия, должно перейти к другому индивидуальному состоянию, в ходе которого оно, естественно получит ту же возможность достичь «Освобождения», что и в человеческом состоянии, но также и, если можно так выразиться, ту же возможность не достичь его.

187

Существует некая непрерывная связь между различными состояниями существа, а тем более между различными модальностями, образующими часть одного и того же состояния манифестации. И на человеческую индивидуальность, даже в ее экстракорпоральных модальностях, должно неизбежно оказывать воздействие исчезновение ее телесной модальности; кроме того, существуют элементы психические, ментальные или иные, чьим единственным основанием бытия является связь с телесным существованием, так что дезинтеграция тела должна повлечь за собой и дезинтеграцию этих элементов, которые связаны с ним и которые, следовательно, также покидаются существом в момент смерти, понимаемой в общепринятом смысле этого слова.

188

Сами психологи признают, что «ментал», или индивидуальная мысль, единственная, которая им доступна, не подчинена условиям пространства; нужно иметь все невежество «неоспиртуалистов», чтобы пытаться «локализовать» экстракорпоральные модальности индивида и чтобы полагать, будто посмертные состояния обретаются где-то в пространстве.

Именно этот тонкий прототип, а не телесный эмбрион, на санскрите, как мы уже указывали ранее, обозначается словом пинда (pinda); впрочем, этот прототип обладает предсуществованием до индивидуального рождения, ибо он заключен в Хираньягарбхе от самого начала циклической манифестации как олицетворение одной из возможностей, которые должны будут развернуться в ходе этой манифестации. Но тогда его предсуществование еще только виртуально — в том смысле, что он еще вовсе не является состоянием существа, тонкой формой которого ему предназначено стать, ибо само это существо еще не пребывает в соответствующем состоянии, следовательно, не существует в качестве человеческого индивида. Те же соображения могут быть высказаны относительно телесного зародыша, если его также рассматривать как некоторым образом предсуществующий в предках данного индивида; и это — от зарождения земного человечества.

190

Совокупность универсальной манифестации на санскрите часто обозначается термином самсара (samsara) таким образом, как мы уже указывали, она включает в себя бесконечность циклов, т. е. состояний и степеней существования, так что каждый из этих циклов, завершаясь в пралайе, подобно тому, который конкретно рассматривается здесь, собственно говоря, есть лишь момент самсары. И мы, во избежание какой-либо двусмысленности, еще раз напомним, что взаимосвязь этих циклов в действительности является каузальной, а не последовательной и что выражения, употребляемые в этой связи и по аналогии с порядком временным, нужно воспринимать, как чисто символические.

191

Это слово, которое мы употребляем здесь для того, чтобы нас лучше поняли через посредство вызываемого им образа, не следует понимать буквально, ибо в состоянии, о котором идет речь, нет ничего плотского.

192

Как мы уже указывали выше, это одушевляющее тепло, олицетворяемое внутренним огнем, иногда отождествляется с Вайшванарой, рассматриваемым в этом случае уже не как первая из обусловленностей Атмана, о чем мы говорили, но как «Управитель Огня», как мы увидим это далее. Вайшванара тогда является одним из имен Агни, одну из функций и один из аспектов которого он обозначает.

193

Если «Союз», или «Высшее Тождество», был реализован лишь виртуально, «Освобождение» происходит сразу же в момент смерти; но такое «Освобождение» может также иметь место и при жизни, если уже тогда «Союз» полностью и действительно осуществлялся. Полнее различие этих двух случаев будет рассмотрено в ходе дальнейшего изложения.

В некоторых исключительных случаях транспозиция этих элементов даже может произойти так, что исчезает сама телесная форма, не оставляя никакого чувственно воспринимаемого следа, и что не существо покидает ее, как это бывает обычно; она таким образом вся целиком переходит либо в тонкое, либо в непроявленное состояние. Так что смерти, в собственном смысле, в данном случае нет, и в другом месте мы напоминали в этой связи библейские примеры Еноха, Моисея и Илии.

195

Изначальные (принципиальные) модусы количества ясно и точно определены следующей библейской формулой: «Ты все расположил мерою, числом и весом» («Премудрость Соломона», XI, 21), которой слово в слово соответствует (за исключением перемены порядка двух первых членов) «Mane, Thekel, Phares» (измерено, взвешено, разделено) — в Видениях Валтасара (Даниил, V, 25–28).

196

Прашна-Упанишада, 6 Прашна, шрути 5; Мундака-Упанишада, 3 Мундака, 2 Кханда, шрути 8; Брахма-сутра, 4 Адхьяйя, 2 Пада, сутры 8-16.

197

См. комментарий Ранганатхи (Ranganatha) к Брахма-сутре.

Вот почему Шива, в самом расхожем истолковании, считается «разрушителем», тогда как в действительности он «преобразователь» («трансформатор»).

Можно заметить аналогию между тем, что мы говорим здесь, и тем, что, с точки зрения католической теологии, могло бы быть сказано о таинствах: действительно, в последних внешние их формы, собственно говоря, являются «опорами», но эти исключительно вспомогательные средства дают результат, принадлежащий к совершенно иному порядку, нежели они сами. Ведь это именно в силу самого своего устройства и собственной своей обусловленности человек нуждается в таких «опорах» как исходной точке превосходящей его реализации; и диспропорция между средствами и целью всего лишь соответствует той, которая существует между индивидуальным состоянием, берущимся за основу этой реализации, и состоянием безусловным, которое является ее конечной целью. Мы не можем разворачивать сейчас общую теорию эффективности ритуалов; скажем просто, дабы сделать понятным ее основной принцип, что все, вспомогательное и случайное в качестве манифестации (если только речь не идет об определениях сугубо негативных), более не является таковым, если его рассматривают в ряду перманентных и незыблемых возможностей. Что все, обладающее каким-либо позитивным существованием, должно таким образом обретаться в непроявленном, и что именно это делает возможной трансформацию индивидуального в Универсальное, посредством снятия ограничивающих (следовательно, негативных) обусловленностей, присущих всякой манифестации.

200

Ясно, что и это слово относится к тем, которые надлежит понимать символически, поскольку речь здесь вовсе не идет о чувственно воспринимаемом огне, но именно о модификации умопостигаемого Света.

201

Нервные узлы или, точнее, их соответствия в тонкой форме (покуда последняя остается связанной с формой телесной) символически обозначаются как «колеса» (чакры), а также еще как «лотосы» (падмы или камалы). Что до маковки головы, то она равным образом играет важную роль в исламских традициях, касающихся посмертных состояний человеческого существа; и можно было бы, несомненно, отыскать в других традициях нечто сходное, основанное на соображениях того же порядка (тонзура католических священников, например, хотя глубинное обоснование обычаев такого рода иногда может быть и забыто).

202

Брихадараньяка-Упанишада, 4 Адхьяйя, 4 Брахмана, шрути 1–9.

203

Напомним, что речь не идет ни о телесных артериях системы кровообращения, ни о дыхательных каналах; впрочем, совершенно очевидно, что, на уровне телесном, не может быть никакого канала, проходящего через маковку головы, поскольку в этой части организма имеется только одно отверстие. С другой стороны, следует заметить, что хотя предшествующее отхождение дживатмы уже подразумевает оставление телесной формы, тем не менее в фазе, о которой идет речь, еще не вся связь прекратилась нею и тонкой формой, поскольку можно, описывая эту фазу, говорить далее о различных тонких органах в их соответствии тому, что имело место в физиологической жизни.

204

Катхака-Упанишада, 2 Адхьяйя, 6 Валли, шрути 16.

205

В аспекте этой символики, которая соотносится с временной обусловленностью, Солнце и правый глаз соответствуют будущему; лобный же глаз соответствует настоящему, которое, с точки зрения проявленного, есть всего лишь неуловимый миг, на уровне пространственном сравнимый с не имеющей измерений геометрической точкой. Вот почему взгляд этого третьего глаза разрушает всякую проявленность (это символизируется выражением, согласно которому он все обращает в прах), и вот почему он не олицетворяется никаким телесным органом. Но когда поднимаются над этой точкой зрения преходящего, оказывается, что настоящее заключает в себе всю реальность (точно так же, как точка заключает в себе все пространственные возможности); когда последовательность превращается в единовременность, то оказывается, что все вещи пребывают в «вечном настоящем» и видимое «разрушение» в действительности оказывается «преображением». Эта символика идентична символике Двуликого Януса латинян, одно из лиц которого обращено к прошлому, а другое к будущему, но подлинное лицо которого — то, которое обращено к настоящему, — не является ни тем, ни другим из лиц видимых. — Подчеркнем еще, что главные нади, в силу того же, только что отмеченного соответствия, имеют особую связь с тем, что, на западном языке, могло бы быть названо «алхимией человеческого существа» («alchimie humaine»), где организм предстает как герметический атанор, и что, оставляя в стороне различную терминологию, употребляемую той и другой стороной, вполне может быть сравнимо с хатха-йогой.

Стало быть, серьезной ошибкой будет здесь говорить о «воспоминании», как это сделал Колебрук (Colebrook) в уже упоминавшимся нами сочинении; память, обусловленная временем в самом строгом смысле этого слова, является способностью, присущей лишь телесному состоянию, и не выходящей за пределы этой частной и ограниченной модальности человеческой индивидуальности. Она, стало быть, является частью тех психических элементов, на которые мы указывали выше и диссоциация которых является прямым следствием телесной смерти.

207

Концепция «второго рождения», как мы уже отмечали в другой связи, является одной из тех, которые присущи всем традиционным доктринам. В частности, в христианстве психическая регенерация (возрождение) очень четко олицетворяется крещением. — См. евангельский текст: «…Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия… Истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царство Божие… Не удивляйся тому, что сказал тебе: «должно вам родиться свыше: (Ин., 3, 3–7) Вода во многих традициях рассматривается как первоначальная среда живых существ, и основанием этого является ее символическое значение, такое, которое мы объяснили выше и посредством которого она олицетворяет Мула-Пракрити. В высшем смысле, если осуществить транспозицию, это сама Универсальная Возможность как таковая; тот, кто «родится от воды», становится «сыном Девы» и, стало быть, приемным братом Христа и сонаследником «Царствия Божия». С другой стороны, если заметить, что «дух» в только что процитированном тексте есть древнееврейский Руах (соединяющийся здесь с водой в качестве комплиментарного принципа, как в начале Бытия) и что последний в то же время обозначает воздух, то мы обнаружим идею очищения посредством элементов — такую, какой она встречается во всех инициатических ритуалах, так же, как и в ритуалах религиозных. И, к слову сказать, само по себе посвящение всегда рассматривается как «второе рождение», — символически, когда оно является более или менее внешней формальностью, но реально, когда оно подлинно даруется тому, кого должным образом сочли достойным ее получить.

208

Чхандогья-Упанишада, 8 Прапатхака, 6 Кханда, шрути 5.

Уже этого, при отсутствии всяких иных соображений, было бы достаточно для ясного доказательства того, что речь не может идти о солнечном луче в физическом смысле (для которого не был бы возможен постоянный контакт) и что обозначаемое этим словом может являться таковым лишь символически. — Луч, находящийся в связи с венечной артерией, также именуется сушумна.

210

Чхандогья-Упанишада, 8 Прапатхака, 6 Кханда, шрути 2.

211

Под этим словом «заклинание», в том смысле, в каком мы его употребляем здесь, следует, по сути дела, понимать устремление существа к Универсальному, своей целью имеющее достижение внутреннего озарения, каковы бы ни были внешние средства — жесты (мудры), слова или музыкальные звуки (мантры), символические изображения (янтры) или что-либо иное, — которые могут быть дополнительно использованы как опора внутреннего действия и следствием которых является пробуждение ритмических вибраций, получающих отзвук во всем бесконечном ряду состояний существа. Такое «заклинание», стало быть, не имеет абсолютно ничего общего ни с магическими практиками, которые иногда тем же словом обозначаются на Западе, ни с религиозным актом — таким, как молитва. Все, о чем идет речь здесь, соотносится исключительно с областью метафизической реализации.

212

Мы говорим «виртуально», ибо, коль скоро такое знание было действительным, тем самым уже было бы достигнуто «Освобождение»; Знание теоретически может быть совершенным, хотя соответствующая реализация еще была осуществлена лишь частично.

213

Брахма-сутра, 4 Адхьяйя, 2 Пада, сутры 17–21.

214

Бхагавадгита, VIII, 23–26.

215

О питри-яне см. Чхандогья-Упанишада, 5 Прапатхака, 10 Кханда, шрути 3–7; Брихадараньяка-Упанишада, 6 Адхьяйя, 2 Брахмана, шрути 16.

216

Именно поэтому иногда образно говорится, даже и на Западе, что там будет обретено все, утраченное в земном мире (См. Ариосто. «Неистовый Орланд»).

217

Все только что сказанное здесь имеет еще и прямое отношение к символике Януса: сфера Луны определяет разделение высших (надиндивидуальных) и низших (индивидуальных) состояний. Отсюда двойственная роль Луны как Яны Неба (Janua Cali) (см. Литании пречистой Деве в католической литургии) и Яны Ада (Janua Inferni), что некоторым образом соответствует различению дэва-яны и питри-яны — Яна (Jana), или Диана, есть не что иное, как женская форма Януса; а с другой стороны, слово яна (jana) производно от глагольного корня і, «идти» (латинское ire), в котором иные, в том числе и Цицерон, также хотят видеть корень того же имени Янус.

Само собой разумеется, что речь идет здесь об индивидуальности целостной (интегральной), а отнюдь не о редуцированной к одной своей телесной модальности, которая, впрочем, уже и не существует для рассматриваемого существа, поскольку вопрос теперь стоит о посмертных состояниях.

219

Чхандогья-Упанишада, 4 Прапатхака, 15 Кханда, шрути 5–6, и 5 Прапатхака, 10 Кханда, шрути 1–2; Каушишаки-Упанишада, 1 Адхьяйя, шрути 3; Брихадараньяка-Упанишада, 5 Адхьяйя, 10 Брахмана, шрути 1 и 6 Адхьяйя, 2 Брахмана, шрути 15.

220

Этот период возрастания Луны именуется пурва-пакша (purva-paksha, «первая часть месяца», а период убывания — уттара-пакша (uttara-paksha), «последняя часть месяца». — Эти выражения, пурва-пакша и уттара-пакша, впрочем, имеют также и другое, совсем иное значение: в дискуссии они, соответственно, обозначают возражение и его опровержение.

221

Интересно было бы установить соответствие этого символического описания тем, которые даны другими традиционными доктринами (см. в особенности Книгу Мертвых древних египтян и Пистис Софию александрийских гностиков, а также тибетскую Бардо Тодол). Но это увело бы нас слишком далеко — в индуистской традиции Ганеша, олицетворяющий «Знание», в то же время именуется «Господином богов». Его символическое значение, в соотнесении с временными отрезками, о которых только что шла речь, дало бы возможность развернуть соображения, весьма достойные интереса, а также обнаружить весьма поучительное сходство со старыми западными традициями. Ко всему этому, для чего здесь нет места, мы, быть может, еще вернемся в какой-нибудь другой раз.

Воспользовавшись языком древнегреческих философов, можно было бы сказать, что оно вырывается из круга «рождения» (γένεσις) и «разложения» (φθορά), синонимов «рождения» и «смерти», когда эти слова прилагаются ко всем состояниям индивидуальной манифестации. И, посредством сказанного нами относительно Сферы Луны и ее значения, можно понять также, что хотели сказать те же самые философы, особенно Аристотель, когда они учили, что один лишь подлунный мир подчинен законам «порождения» и «разложения». Действительно, в реальности этот подлунный мир представляет собою «поток форм» дальневосточной традиции, а небеса как область состояний неоформленных, по определению нетленны, т. е. для существа, достигшего этих состояний, более невозможны растворение или дезинтеграция.

223

Это слово (vidyut), как представляется, также соотносится с корнем вид (vid), в силу связи между светом и зрением; по своей форме оно очень близко к слову видья: молния озаряет мрак. Последний же есть символ невежества (авидьи), а знание есть внутреннее «озарение».

Заметим мимоходом, что это слово явно идентично греческому Ουρανός, хотя иные филологи по непонятным причинам хотели бы оспорить такое тождество; небо, именуемое Ουρανός, в действительности есть то же самое, что и «верхние Воды», о которых говорит Книга Бытия и которые мы обнаруживаем здесь в индуистской системе символов.

225

Апсары являются небесными нимфами, также символизирующими эти неоформленные возможности; они соответствуют гуриям мусульманского Рая (Эль-Джаннах— El-Jannach), который, за исключением транспозиций, возможных для него с эзотерической точки зрения и сообщающих ему значения более высокого порядка, собственно, является эквивалентом индуистской Сварги (Swarga).

Мы сказали тогда, что это среда выработки форм, потому что в системе «трех миров», эта область соответствует области тонкой манифестации, и она простирается от Земли до Неба. Напротив, в данном случае промежуточная область, о которой идет речь, располагается за пределами Сферы Луны, стало быть, в неоформленном, и она отождествляется со Сваргой, если под этим словом подразумевать уже не Небо или высшие состояния в их совокупности, но их наименее возвышенную часть. Можно еще отметить в этой связи, как соблюдение некоторых иерархических отношений позволяет конкретизировать применение одной и той же символики к разным степеням.

227

Индра, чье имя означает «могущественный», также именуется Правителем Сварги, что объясняется отождествлением, на которое мы указали в предыдущем примечании; эта Сварга есть высшее, но не окончательное и еще обусловленное, хотя и неоформленное состояние.

228

Описание различных фаз дэва-яны см. в Брахма-сутре, 4 Адхьяйя, 3 Пада, шрути 1–6.

229

В этой связи мы приносим свои извинения за множество примечаний, более пространных, нежели это обычно принято. Мы прибегали к ним как раз в связи интерпретациями этого рода и установлением их близости с другими доктринами. Это было необходимо, чтобы не прерывать ход нашего изложения слишком частыми отступлениями.

230

Природные феномены, а в особенности феномены астрономические никогда не рассматриваются традиционными доктринами иначе, как образы, символизирующие некоторые истины высшего порядка; и если они их действительно символизируют, то это потому, что их законы есть, по сути, не что иное, как выражение этих истин в конкретной области, своего рода перевод соответствующих принципов, естественно адаптированный к частным условиям телесного и человеческого состояния. Отсюда ясно, как ошибаются те, кто хочет видеть в этих доктринах «натурализм» и кто полагает, будто целью последних является лишь описание и объяснение данных феноменов, как это может делать профанная наука, хотя и в иных формах. Вот это и значит переворачивать соотношения и принимать символы за то, что они олицетворяют, знак за вещь или обозначаемую идею.

231

Санскритское слово loka идентично латинскому lokus — «место»; можно заметить в этой связи, что в католической доктрине Небо, Чистилище и Ад равным образом описываются как «места», образное олицетворение состояний, ибо не может быть и речи, даже при самом внешнем истолковании этой доктрины, о размещении таких посмертных состояний в пространстве. Подобная ошибка могла произойти лишь в «неоспиритуалистских» теориях, недавно зародившихся на современном Западе.

Очень важно отметить здесь, что именно немедленной реализации «Высшего тождества» всегда были исключительно привержены Брахманы, тогда как Кшатрии по преимуществу исследовали состояния, соответствующие различным стадиям дэва-яны, равно как и питри-яны.

233

Слова карья (karya), «воздействие», производно от глагольного корня кри (kri), «делать», и суффикса я (ya), указывающего на будущее свершение: «то, что должно быть сделано» (или, точнее, «то, что будет сделано», т. к. ya является модификацией корня i, «идти»); это понятие, стало быть, подразумевает некоторую идею «становления». Как следствие неизбежно предполагается, что то, к чему оно прилагается, рассматривается лишь в соотношении с манифестацией. — По поводу корня kri заметим, что он идентичен корню латинского creare, а это доказывает, что это последнее слово, в своем первичном значении, не имеет никакого иного смысла, кроме «делать». Идея «творения» как понимают ее сегодня, идея еврейского происхождения, добавилась к нему лишь тогда, когда латинский язык был использован для выражения иудео-христианских концепций.

234

Именно это наиболее точно соответствует «Небесам», или «Раю» западных религий (к которым, в данном отношении, мы относим и ислам. Когда рассматривается множественность «Небес» (она часто олицетворяется планетарными соответствиями), то под нею следует понимать все высшие состояния в Сфере Луны (которая и сама иногда рассматривается как «первое Небо» в ее аспекте Janua Cali), вплоть до Брахма-Локи включительно.

235

Здесь мы используем также понятие основополагающей аналогии «микрокосм» — «макрокосм».

236

Эта тождественность одного определенного аспекта другому высшему аспекту и так, по степеням, вплоть до Высшего Принципа, в конечном счете означает не что иное, как исчезновение «разделительных» иллюзий, что в некоторых инициатических ритуалах олицетворяется рядом последовательно ниспадающих покрывал.

Символически можно сказать, что такое существо перешло из обусловленного состояния людей в тоже обусловленное состояние дэвов (что на языке Запада, можно было бы назвать состоянием «ангельским»). Напротив, в конце питри-яны происходит возвращение в «человеческий мир» (манава-локу— manava-loka), т. е. к индивидуальной обусловленности, обозначаемой так по аналогии с обусловленностью человеческого состояния, хотя она неизбежно будет иной, поскольку существо не может вернуться в состояние, через которое оно уже прошло.

Напомним, однако, что метафизическое Не-Сущее, так же как и непроявленное (в той мере, в какой последнее не является лишь непосредственным принципом проявленного, каковым является лишь Сущее) может пониматься в абсолютном смысле, в котором оно отождествляется с Верховным Принципом). В любом случае, впрочем, между Не-Сущим и Сущим, как и между непроявленным и проявленным (и это даже если, в данном последнем случае, не выходить за пределы Сущего, корреляция может быть лишь кажущейся, поскольку метафизически существующая между двумя терминами диспропорция не позволяет никакого сравнения.

239

В этой связи мы, дабы еще раз подчеркнуть согласованность различных традиций, снова процитируем отрывок из Трактата о Единстве (Risalatul-Ahadiyah) Мохииддина ибн Араби: «Эта безмерная мысль (о «Высшем Тождестве») может подобать лишь тому, чья душа пространнее этих двух миров (проявленного и непроявленного). Что касается того, чья душа лишь столь же обширна, как и два мира (т. е. того, кто достиг универсального Сущего, но не выходит за его пределы), то ему она не подобает. Ибо, поистине, эта мысль обширнее, нежели чувственный мир (или мир проявленный, ибо слово «чувственный» следует транспонировать здесь по аналогии, а не ограничиваться его буквальным смыслом) и мир сверхчувственный (или согласно той же транспозиции, непроявленный) в их совокупности».

240

Ориенталисты, которые не поняли, что на самом деле означает Солнце, и которые понимают его в физическом смысле, дают в этой связи самые странные истолкования. Так, г-н Ольтрамар наивно пишет: «Своими восходами и закатами солнце пожирает жизнь смертных; освобожденный человек существует по ту сторону солнечного мира». Разве нельзя сказать, что речь идет здесь о том, чтобы избежать старости и достичь телесного бессмертия, подобно тому, к которому стремятся некоторые современные западные секты.

241

Брахма-сутра, 4 Адхьяйя, 3 Пада, сутры 7-16.

К этим обусловленностям можно добавить такие понятия, как бандха (bandha) и паша (pasha), что в собственном смысле, и означает «связанность»; от второго из этих терминов происходит слово пашу (pashu), которое этимологически обозначает любое живое существо, связанное определенными условиями. Шива именуется Пашупати (Pashupati), «Повелитель скованных существ»; потому что именно его «преображающим» действием они «освобождаются». Слово пашу зачастую используется в специальном смысле, для обозначения животного, приносимого в жертву (яджни, яги или медхи — yajna, yaga, medha), которое, однако, «освобождается» — по крайней мере, виртуально — самим актом жертвоприношения. Но мы не можем и помышлять представить здесь, хотя бы в общем виде, теорию жертвоприношения, которое, понимаемое так, по сути своей предназначено установить некую связь с высшими состояниями и полностью оставляет за своими пределами абсолютно западные идеи «выкупа», или «искупления», как и другие, подобные им, идеи, которые могут быть понятны лишь со специфически религиозной точки зрения.

243

См. Брахма-сутра, 4 Адхьяйя, 4 Пада, сутры 5–7.

Овладение такими состояниями, которые идентичны различным «Небесам», для существа, достигшего их, составляет личное и вечное достояние, несмотря на его относительность (речь по-прежнему идет об обусловленных, хотя и над-индивидуальных состояниях), достояние, к которому ни в коей мере не может относиться западная идея «вознаграждения» — уже в силу того, что речь идет о плоде не действия, но знания. Впрочем, эта идея, как и идея «заслуги», выводом из которой она является, есть понятие исключительно морального порядка, для которого нет никакого места в области метафизической.

245

В этом отношении Знание, стало быть, бывает двух видов, и его называют «высшим» или «не-высшим» в зависимости от того, касается ли оно Пара-Брахмы или Апара-Брахмы и, следовательно, от того, ведет ли оно к одному или к другому.

Мы, стало быть, имеем в виду лишь философские доктрины античности и средневековья, т. к. подходы современной философии, по сути, являются отрицанием метафизики. И это так же верно в отношении концепций с «псевдометафизической» повадкой, как и в отношении тех, где такое отрицание заявляется прямо. Естественно, то, что мы говорили здесь, относится лишь к доктринам, известным в «профанном» мире и не касается эзотерических доктрин Запада, которые — по крайней мере, тогда, когда они имеют подлинно и целиком «инициатический» характер, — не могли быть ограничены таким образом, но, напротив, должны были быть метафизически полными в двойном аспекте — теории и ее приложения. Однако эти традиции всегда были известны лишь кругу избранных, неизмеримо более ограниченному, нежели такой круг в восточных странах.

247

В христианской теологии этому соответствует концепция Троицы: каждое божественное лицо есть Бог, но не есть другие лица. — Применительно к философии то же самое можно сказать о «трансцендентальностях», каждая из которых сопричастна Сущему.

248

В индивидуальных состояниях разделение определяется наличием формы, в не-индивидуальных состояниях оно должно определяться обусловленностями другого рода, поскольку эти состояния являются неоформленными.

249

Именно здесь кроется объяснение принципиального различия между точкой зрения Рамануджи, которая подчеркивает различение, и точкой зрения Шанкарачарьи, преодолевающей его.

250

Эти ритуалы вполне сравнимы с теми, которые мусульмане объединяют под общим наименованием зикр (dhikr); как мы уже говорили, они основываются главным образом на науке о ритме и его соответствиях на всех уровнях. Таковы также в доктрине, впрочем, частично гетеродоксальной, Пашупаты (Pashupatas) те, которые именуются врата (vrata — обет) и двара (dwara — врата, дверь); в различных формах все это по сути, идентично или, по крайней мере, равнозначно хатха-йоге.

251

Чхандогья-Упанишада, 8 Прапатхака.

К слову сказать, человек, достигший определенной ступени реализации, именуется ативарнашрами (ativarnashrami) — т. е. находящийся за пределами каст (варн — varnas) и стадий земного существования (ашрамов — ashramas). Никакое из обычных различий неприложимо более к такому существу с тех пор, как оно действительно преодолело границы индивидуальности, даже не достигнув еще конечного итога.

253

Брахма-сутра, 3 Адхьяйя, 4 Пада, сутры 31–38.

254

Кроме того, действие и его плод равным образом преходящи и «сиюминутны»; напротив, Знание неизменно и окончательно, и то же самое относится к его плоду, который неотличим от него самого.

255

Atma-Bodha (Познание высшего «Я»).

256

Выражение «строить свое спасение», стало быть, совершенно точно.

257

Так, г-н Ольтрамар, например, переводит понятие Мокша словом «спасение» — на протяжении всех своих трудов, похоже, не задаваясь вопросом не только что о реальном их различии, на которое мы указываем здесь, но даже просто о возможной неточности такого отождествления.

Вряд ли есть необходимость говорить, что теология, даже тогда, когда она предполагает реализацию, делающую ее действительно эффектной, а не остающейся в области чистой теории, каковой она фактически является (по меньшей мере, если таковой реализацией не считать «мистические состояния», что верно лишь отчасти и лишь в некоторых отношениях), всегда останется полностью заключенной в этом «не-высшем» Знании.

259

Брахма-сутра, 4 Адхьяйя, 4 Пада, сутры 1–4.

260

Такая оговорка необходима, так как если бы имела место абсолютная или сущностная несовместимость, тотализация существа в силу этого стала бы невозможной, ибо никакая модальность не может оставаться за пределами конечной реализации. Впрочем, самая экзотерическая трактовка «воскресения мертвых» достаточно ясно показывает, что даже с богословской точки зрения не может существовать непреодолимой антиномии между «спасением» и «воплощением».

261

Комментарий Бхавадевы-Мишры (Bhavadeva-Mishra) к Брахма-сутре.

Вот даосский текст, где выражены те же идеи: «Тот (существо, достигшее этого состояния, в котором оно едино с универсальной целокупностью) более не будет зависеть от чего-либо; оно будет совершенно свободно… Также весьма справедливо говорится: сверхчеловеческое существо более не имеет собственной индивидуальности, трансцендентный человек более не совершает собственного действия; Мудрец более не имеет даже собственного имени, ибо он един со Всем» (Tchoang-Tseu, гл. 1, перевод П. Вигера, с. 211). Йог, или дживан-мукти, и в самом деле освобожден от имени и формы (nama-rupa), которые суть конституирующие и отличительные элементы индивидуальности. Мы уже упоминали тексты Упанишад, где открыто говорится об этом исчезновении имени и формы.

263

Если же иногда возникает впечатление, что разница делается и что дживан-мукти считается ниже видеши-мукти, то правильным будет лишь одно понимание, а именно: это значит, что «Освобождение при жизни» считается достигнутым существом, которое еще связано с жизнью как характерным условием человеческого состояния, и тогда реально это может быть лишь виртуальное Освобождение, соотносимое со случаем существа, реинтегрированного в центр этого состояния. Напротив, «освобождение вне формы» (что вовсе не обязательно означает «после смерти»), подразумевая состояние за пределами всякой индивидуальной обусловленности, в данном случае одно рассматривается как действительное Освобождение.

264

Это область «Низших Вод», или формальных возможностей: страстями обозначаются здесь все преходящие модификации, образующие «поток форм».

265

Это «великий мир» (Эс-Сакинах — Es-Sakinah) исламского эзотеризма или Pax Profunda розенкрейцерской традиции, и слово Шекина (Shekinah) в еврейском языке обозначает «реальное присутствие» Божества, или Свет славы, в котором и через который, согласно христианской теологии, совершается «блаженное видение» (см. «слава Божия» в уже цитированном тексте из Апокалипсиса, XXI, 23). — А вот еще даосский текст, относящийся к той же теме: «Мир в пустоте есть состояние, не поддающееся определению. Туда приходят, дабы утвердиться в нем. Его не берут, и не дают. Некогда к нему стремились. Ныне предпочитают упражняться в добре и справедливости, что не дает того же результата. (Lie-tseu, гл. 1, перевод П. Вигера, с. 77). «Пустота», о которой здесь идет речь, есть «четвертое состояние» Мандукья-Упанишады, каковое действительно неопределимо, ибо абсолютно безусловно, и о нем можно говорить лишь отрицаниями. Слова «некогда» и «ныне» относятся к различным периодам цикла земного человечества; условия текущей эпохи (соответствующей Кали-юге) заставляют подавляющее большинство людей привязываться к действию и чувству, которые не могут вывести их за пределы их индивидуальности и еще менее того могут привести их к высшему и безусловному состоянию.

Посредством этого образа можно понять истинный смысл слова Нирвана (Nirvana), которому ориенталисты дали столько ложных истолкований. Это понятие, далеко не будучи, как иногда полагают, особо присущим Буддизму, буквально означает «затухание дыхания или волнения», стало быть, состояние существа, которое более не подвержено какому-либо изменению, ни какой-либо модификации и которое окончательно освободилось от формы, равно как и от всех других случайностей или уз проявленного существования. Нирвана есть над-индивидуальная обусловленность (обусловленность Праджни), а Паринирвана (Parinirwana) есть состояние необусловленное. В том же смысле равным образом употребляются понятия Нирвритти (Nirvritti), «затухание перемен или действия» и Паринирвритти (Parinirvritti). В исламском эзотеризме аналогичными понятиями являются фана (fana), «затухание», и фана эль-фана (fana el-fana), буквально «затухание затухания».

Атма-Бодха (Atma-Bodha) Шанкарачарьи.

268

Корень этого слова муни, можно сравнить с греческим μόνος, «один», тем более что производным от него является мауна (mauna), означающее «молчание» или «состояние Муни».

269

К этому уровню принадлежит, в частности, «ложное вменение» (адхьяса — adhyasa), которое состоит в приписывании некой вещи качеств, которые в действительности ей не принадлежат.

270

Такая ошибка именуется виварта (vivarta): это именно модификация, которая никоим образом не затрагивает сущность существа, которому она приписывается, т. е. воздействует лишь на того, кто приписывает эту модификацию ему в силу иллюзии.

271

Атма Бодхи Шанкарачарьи.

272

Состояние Саньяси есть, собственно говоря, последнее из четырех ашрамов (тремя первыми являются состояние Брахмачарии, или «изучающего священную науку», ученика Гуру; Грихастхи, или «домохозяина», и Ванапрастхи, или «анахорета»), но имя Саньяси иногда, как можно видеть здесь, распространяется на Садху, т. е. на того, кто осуществил совершенную реализацию (садхану) и который, как мы уже говорили выше, есть ативарнашрами (ativarnashrami).

Комментарий к Брахма-сутре, 3 Адхьяйя, 4 Пада, сутры 47–50.

274

См. слова Евангелия: «Иисус сказал: пустите детей и не препятствуйте им приходить ко Мне: ибо таковых есть Царство Небесное» (Мтф., 19,14); «…таковых есть Царствие Божие. Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Лк., 18, 26–27).

275

Эта стадия соответствует «сокрытому дракону» дальневосточного символизма. — Другим часто встречающимся символом выступает черепаха, целиком втянувшаяся вглубь своего панциря.

276

Это «райское состояние» иудео-христианской традиции; вот почему Данте помещает земной Рай на вершину горы Чистилища, т. е. именно в ту точку, в которой существо покидает Землю, или человеческое состояние, чтобы подняться к небесам (обозначенным как «Царствие Божие» в приведенной выше цитате из Евангелия.

277

Это Шейх исламских школ, именуемый также мураббуль-мюридин (murabbul-muridin; Мюрид — ученик, т. е. индуистский Брахмачарья.

Это также и «пустота», о которой идет речь в даосском тексте, процитированном нами выше; и, однако, эта «пустота» в действительности является абсолютной полнотой.

Можно заметить также, что эти три свойства некоторым образом «преображены», соответственно и в том же самом порядке, тремя первыми ашрамами. А четвертый ашрам, ашрам Санньям (понимаемый здесь в своем самом общепринятом смысле) соединяет и резюмирует, так сказать, три других как конечное состояние йога «в высшей степени» включает в себя все частные состояния, которые прежде были пройдены как предшествующие стадии.

Лакшми есть шакти Вишну. Сарасвати, или Вак (Vach), — Брахмы. Парвати — Шивы. Парвати именуется также Дургой, т. е. «той, к которой приближаются с трудом». — Примечательно, что соответствия этим трем Шакти обнаруживают даже в западных традициях: так, в масонском символизме «три главные колонны Храма» суть «Мудрость, Сила, Красота». Мудрость здесь — это Сарасвати, Сила — Парвати, а красота — Лакшми. Точно так же Лейбниц, которые получил некоторые эзотерические знания (впрочем, довольно элементарные) из розенкрейцерского источника, обозначает три основных божественных атрибута как «Мудрость, Могущество, Добро», что есть абсолютно то же самое, ибо «Красота» и «Добро» по сути (как можно видеть у греков и, конкретнее, у Платона) являются лишь двумя аспектами одной единой идеи, каковой является как раз идея «Гармонии».

281

Вот почему если два первых «Блаженства» принадлежат к области конфуцианства, то два других — к области даосизма.

282

Эта идентичность сходным образом утверждается теориями исламского эзотеризма относительно «манифестации Пророка».

283

Атма-Бодха (Atma-Bodha) — Объединяя различные отрывки из этого трактата, мы не принуждаем себя, при выборе этих фрагментов, строго следовать порядку текста. Впрочем, и вообще логическая последовательность идей не может быть в точности одинаковой в санскритском тексте и в переводе его на какой-либо из западных языков — в силу различий, существующих между некоторыми способами мышления на которые мы уже указывали в других случаях.

284

См. Чхандогья-Упанишада, 6 Прапатхака, 1-я Кханда, шрути 4–6.

285

Отметим в этой связи, что Аристотель в Περί φυχης специально подчеркивает, что «душа есть все, что она знает»; здесь можно видеть указания на достаточно четкое сближение, в этом отношении, аристотелевской доктрины с доктринами восточными, несмотря на ограничения, всегда налагаемые различием точек зрения. Но это утверждение, у Аристотеля и его последователей, похоже остается чисто теоретическим. Нужно, стало быть, допустить, что выводы, следующие из такой идеи идентификации через знание в том, что касается метафизической реализации, остались совершенно неведомыми людям Запада — за исключением, как мы уже говорили, некоторых сугубо инициатических школ, не имеющих никакой точки соприкосновения со всем тем, что обычно именуется «философией».

286

«Выше всего пребывает Принцип, общий всему, заключающий в себе и проницающий собою — все, собственным атрибутом имеющий бесконечность, единственным атрибутом, посредством которого можно обозначить Его, ибо он не имеет собственного имени (Tchoang-Tseu, гл. XXV; перевод П. Вигера, с. 437).

287

См. не-деяние (ву-вей — wou-wei) дальневосточной традиции.

Повсеместность выступает здесь как символ вездесущности, в смысле, в котором мы уже употребляли это слово выше.

289

Напомним здесь еще раз тот даосский текст, который мы уже цитировали более пространно: «Не спрашивайте, заключен ли Принцип в том или в этом: Он присутствует во всех существах…» (Tchoang-Tseu, гл. XXII; перевод П. Вигера, с. 395).

290

Напоминаем. Что такое неравноправие в отношениях Брахмы и Мира явно подразумевает осуждение «пантеизма», так же как и имманентизма во всех его формах.

291

Он «то, через что проявлено все, но что само по себе не проявляется ничем», согласно тексту, ранее уже цитированному нами (Кена-Упанишада, 1 Кханда, шрути 5–9).

292

Здесь повторим, что всякая пантеистская концепция исключается; перед лицом столь ясных определений с трудом можно уяснить себе некоторые ошибки интерпретации, расхожие на Западе.

293

Это слово, мару, производное от корня мри (mri) — «умирать», обозначает всякую бесплодную область, полностью лишенную воды, а конкретнее — песчаную пустыню, однообразный облик которой может быть опорным при медитации, дабы вызвать идею изначальной недифференцированности.

294

Выше мы уже видели, что золото само по себе рассматривается как имеющее световую природу.

295

«Всякое различение места или времени иллюзорно»: познание всех возможностей (синтетически соединенных в Универсальной Возможности, абсолютной и целокупной) совершается в недвижности и вне времени» (Lie-tseu, гл. III; перевод П. Вигера, с. 107).

Точно так же, в эзотерических западных традициях говорится, что истинные розенкрейцеры объединяются в «Храме Святого Духа, Который повсюду». — Розенкрейцеры, о которых идет речь, разумеется, не имеют ничего общего с многочисленными современными организациями, взявшими то же имя; говорят, что вскоре после Тридцатилетней войны они покинули Европу и удалились в Азию. Это, впрочем, можно толковать скорее символически, нежели буквально.